





معرفة الحداثة والاستغراب

حقائق متضادّة

حسين كَتْشُويَان نِيَانْ

حسين كَتْشُويَان نِيَانْ

ولد في طهران عام 1959م. درس في الحوزة العلمية على عددٍ من علمائها. حاز شهادة الماجستير في علم الاجتماع من جامعة تربيت مدرّس. وتابع دراسته في المجال عينه في جامعة مانشستر فحاز على الدكتوراه منها في موضوع علم الاجتماع والدين بعد الحداثة. يدرّس في مجال تخصّصه في عدد من الجامعات الإيرانية. يرأس كلية علم الاجتماع في جامعة طهران.

نشر عددًا من الكتب منها:

- پايان ايدئولوژى، كيهان، 1376 هـ.ش.
- تطورات گفتمان هاى هويتى ايران: ايرانى در كشاكش با تجدد وما بعد تجدد، نشر نى، 1384 هـ.ش.
- نظريه هاى جهانى شدن: پيامد چالش هاى فرهنگ ودين، نشر نى، 1386 هـ.ش.
- نظريه هاى جهانى شدن ودين: مطالعه اى انتقادى، نشر نى، 1388 هـ.ش.
- تجدد شناسى وغرب شناسى: حقيقت هاى متضاد (هذا الكتاب)، امير كبير، 1389 هـ.ش.
- گفتارهايى در زمانه شناسى (بالمشاركة)، جامعة الامام الصادق (ع)، 1391 هـ.ش.

وله عدد من الكتب المترجمة من اللغة الإنكليزية إلى الفارسية.

معرفة الحداثة والاستغراب

حقائق متضادّة

حسين كَتْشُويَان نِيَانْ

معرفة الحداثة والاستغراب

حقائق متضادّة





المؤلّف: حسين كَتْشُويَان نِيَانْ

العنوان: معرفة الحداثة والاستغراب: حقائق متضادّة

العنوان الأصلي: تجدد شناسى وغرب شناسى: حقيقت هاى متضاد

الناشر الإيراني: امير كبير

ترجمة: مسعود فكري ومحمّد فراس حلباوي

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

الإخراج: الديوان للطباعة والنشر والتوزيع

تصميم الغلاف: حسين موسى

طباعة: DB UK 03 336218

الطبعة الأولى، بيروت، 2016

ISBN: 978-614-427-075-2

Modernity and West Studies: Contradictory Facts

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته»



Center of Civilization
for the Development of Islamic Thought

بناية ماميا، ط5 - خلف الفانتازي وُرلد - بولفار الأسد - بئر حسن - بيروت
هاتف: (9611) 826233 - فاكس: (9611) 820378 - ص.ب. 55/25

info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

المحتويات

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة النَّاشِرَيْن

ربّما أصاب عين الحقيقة من استخدم تعبير «الحداثة السيّالة» لوصف الحداثة والحديث عنها، وذلك أنّ هذا المفهوم وما بعده يُراد به عندما يُستخدم معانٍ عدّة ولو من باب الخطإ في بعض الأحيان. فثمّة من يستخدم الحداثة للتعبير عن فترة زمنية محدّدة، وآخرون يستخدمون هذا المصطلح للتعبير عن نمط في التفكير وقيم سادت في فترة من تاريخ الغرب تختلف عن منظومة قيم سادت في فترة سابقة. ومهما يكن من أمرٍ فإنّ هذا المصطلح أُشبِع بحثًا وسُوِّدت صحائف عدّة في البحث عنه وعن أقرانه. وعلى الرغم من هذا يأخذ مؤلّف هذا الكتاب على عاتقه مهمّة إعادة النظر في هذا الأمر وتجديد البحث فيه، من زاوية تختلف عن الزوايا التي بُحث منها حتّى الآن.

والهمّ الأصيل ومحور الاهتمام في هذا الكتاب هو رسم الخطّ الفاصل بين دراسة الفكر والمجتمع الغربيّين وبين دراسة الحداثة وفهمها. فهو يرى ضرورة فهم الحداثة وفي الوقت نفسه ضرورة فهم الغرب، ولكنّه يرى أنّ ما يفعله عددٌ من الباحثين المسلمين هو الخلط بين الحداثة والعلوم والمدارس الفكرية والتيّارات التي نجمت عنها وبين درس الغرب وفهمه ويضع أحدهما محلّ الآخر.

وبالنظر إلى جدّة الموضوع وطرافة الزاوية التي يُعالج منها سعينا في مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بالتعاون مع مؤسسة ترجمان في نشر هذا الكتاب باللغة العربية. يأمل الناشران أن يكون في هذا العمل إضافة مجدية تفتح الباب لمزيد من فهم الذات وفهم الآخر دون الوقوع في فخّ الاستلاب والاستغراب.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
مؤسسة ترجمان للترجمة والنشر
بيروت، 2016

مدخــل

كانت هذه الصفحات أوّل أمرها مشروعًا لمقالةٍ دُعِيت إلى كتابتها وعرضها في مؤتمر عن دراسات الغرب «علم الاستغراب»، فوجدت الفرصة السانحة لأنقش على الأوراق ما كان يختلج في ذهني، ثمّ اقتضى الحال أن يصل الأمر إلى هذه المرحلة، وأن تتمخّض المقالة عن كتاب بهذا الحجم الذي أقدّمه للقرّاء الأعزّاء. ومع هذا كلّه، لا يمكن اعتبار ما جُمع بين دفّتي هذا الكتاب مدخلًا كافيًا لما يُسمّى «الدراسات الغربية»؛ لكنّنا نأمل في أن يساهم هذا العمل في تطوير مجال الدراسات الحداثوية التي هي في الأساس حصيلة التغييرات الناتجة عن الثورة الإسلامية الفكرية في إيران.

ثمّ إنّ الدراسات الغربية ليست موضوعًا وإطارًا بحثيًّا حديث العهد؛ فقد مرّ ما يقارب القرنين على اتّصالنا المعرفيّ بالغرب أو المساعي التي بذلناها للقيام بهذا الأمر؛ لهذا السبب، وبالنظر إلى الوضع الخاص للنظام التعليمي والفكري في المجتمع، وهو ما سنشير إليه لاحقًا، فعندما يُدّعى أنّ ثمّة مجالًا بحثيًّا جديدًا يحمل اسم «الاستغراب» أو «علم الاستغراب» قد بدأ يُزهر حديثًا، سيكون من الضروريّ إثبات دعوى حداثة هذا المجال البحثي، وقبل هذا الإثبات لا يمكن القيام بأيّ خطوة، وهذا ما يفرض علينا أن نتعهّد بأن لا نخطو أيّ خطوة أبعد من هذا في الوقت الحاضر دون تأمين هذا الشرط

المنطقيّ (أي إثبات كون الاستغراب مغايرةً لدراسات الحداثة) مسبقًا.

في الحقيقة، لا يوجد أيّ سبب آخر يؤطّرنا ضمن هذه الحدود سوى هذه النقطة الدقيقة، أي اختلاف «الدراسات الغربية» عمّا نعلمه عادةً عن الغرب حتى الآن، وهذا ما نصطلح عليه بـ«علم الحداثة» أو دراسات الحداثة، ونجعله موضوع بحثنا في هذا العمل.

لكنّ الاهتمام بهذه القضية ووضعها في هذا الإطار المحدّد، لا يرجع إلى أنّ هذا الوجه من القضية بات بعد انتصار الثورة الإسلامية ورواج الاهتمام بالدراسات الغربية على الساحة من بين الاهتمامات المتنوّعة، قضيةً ذهنيةً أخذت جلّ اهتمامي الشخصيّ فحسب؛ بل إنّ التركيز على هذا الجانب من السؤال ينبثق من أنّ توضيح الاختلاف والتمايز وإثبات وجوده هو شرطٌ لازم وضروريٌّ لإمكانية تأسيس ميدانٍ مهمٍّ ومُحدّد للبحث في تاريخ الفكر، لا في بلدنا فحسب؛ بل في المجتمع البشري برمّته، وذلك تحت عنوان «الدراسات الغربية» في مفهومه الحقيقي الهامّ، وهو أمرٌ يبدو أنّه قد أُهمل، على الرغم ممّا له من أهمية.

ومع هذا، فليس البحث في هذا الموضوع ملزمًا من الناحية النظرية والمعرفيّة. ولو كان الشرط اللازم لتأسيس إطار بحثيٍّ يُعنى بمجال دراسة الغرب هو تبيين نقطة الخلاف بين دراسات الحداثة والدراسات الغربية، فإنّ القيام بالدراسات الغربية بمعناها الحقيقيّ والمتمايز هو شرطٌ ضروريّ لاستمرار الثورة الإسلامية وبقائها بمعناه الدينيّ الحقيقيّ وبمفهومه ما بعد الحداثويّ الأصيل[1]، حيث يمكن للثورة الإسلامية أن تواجه خطر التغيّر

---

(1) حيث وضع لها مصطلحات عدّة، منها «ما بعد الحداثة» (Postmodernity) و«الما بعد الحداثوية» (Postmodernism). وقد شاب هذه المصطلحات ـ كأغلب المفاهيم الخاصّة بالعلوم الاجتماعية الحداثوية ـ نوعٌ من اللبس في المعنى، وباتت موضوعًا لمناقشات =

الجذري المُهلِك في عالم الحداثة، وأن تتبدّل إلى مجرّد حدث قد طواه التاريخ.

على أيّ حال، فبعد انتصار الثورة الإسلامية بات الاهتمام مُلحًّا على الأذهان بضرورة معرفة الغرب والحداثة بشكلٍ أكثر ممّا سبق، وبالنظر إلى التغيّر الجذريّ الذي طرأ في الفضاء الثقافي الإيرانيّ، وما ارتبط بذلك في الساحة الفكرية، فقد ظهرت جميع الأمور بشكل مغاير. ولهذا السبب ظهر بعد الثورة الإسلامية جميع ما كان منساقًا للعلاقات المشبوهة الناتجة عن سيطرة الغرب على إيران ضمن إطار من النِّسب والعلاقات الأصيلة مع الإنسان الإيرانيّ. ومن هنا، طُرِح هذا التساؤل -مباشرةً أو بشكل ضمنيّ وفي اللاوعي- لمواجهة الغرب ولفهمه ضمن إطار هذا الظهور الجديد، وكان عبارة عن اختلاف الدراسات الغربية مع ما كنّا نعرفه عن الغرب والحداثة قبل ذلك.

النقطة المثيرة للجدل والإشكالية في هذا التحدّي الجديد هي عدم وجود خلاف حول كون المسألة المحورية والارتكازية لجميع المصلحين والمفكّرين ممّن يهتمّ بالشأن الغربي -منذ بداية المواجهة مع الغرب الحداثوي- هي السعي إلى فهمه، وبتعبير آخر: القيام بالدراسات الغربية؛ لكنّ المشكلة الكبرى التي كانت تواجهها الدراسات الغربية هي وضعها الجديد الذي يتضمّن نفوذًا وانتشارًا استعماريًّا للحداثة في الشرق ولاسيّما في إيران، وهو ما رُوّج له في البلاد تحت مُسمّى العلم، مع أنّه لم يكن سوى دراسات غربية لا أكثر. وبعيدًا

= واسعة. ومن الخصائص التي ترتبط بمعنى الكلمتين السابقتين يمكن تحديد ثلاثة معان لمادّتها الاصطلاحية: في البداية تشير هذه المادّة إلى معنى سلبيّ يدلّ على أزمة الحداثة وانحطاطها. وبعد الحداثة طرحت آراء وأفكار لإنقاذ الحداثة، فاتّخذت هذه المادّة معنى إيجابيًّا وأشارت إلى مرحلة أكثر تطوّرًا. لكن يحكي المعنى الأصيل لهذه المادة عن بداية ظهور تاريخ جديد في الحياة البشرية، مع دلالته على الانحطاط أو إشكالية الحداثة وتحرّكها نحو النهاية والزوال.

عن ما تحدّث عنه الأفراد حول الحداثة ضمن المجتمع على مدى تاريخ طويل من المواجهة مع الغرب، وما كُتِب عنه منذ حوالي مئة عام خلت، فقد أمست الدراسات الغربية عملية مستمرّة للبحث والتعليم المتَّبَع لدينا، ولاسيّما بعد تأسيس الجامعات والمراكز العلمية.

إنّ العلوم التي تلقّيناها في جميع المجالات -ولاسيّما في إطار العلوم الإنسانية والاجتماعية- تنتمي في الأصل في القسم الأعظم منها -إن لم نقل في مجموعها- إلى ميدان دراسة الغرب والدراسات الغربية التي كانت تشمل -وما زالت- السياسة والفلسفة والاقتصاد وعلم الاجتماع، وحتى الإنثروبولوجيا، وأخيرًا الدراسات الثقافيّة والدراسات الغربية، والاطّلاع على التاريخ والمجتمع والسياسة والاقتصاد والثقافة المتمحورة حول الغرب، وأغلب ما يُعلَّم لطلابنا. ولا يتسلّل الشكّ إلينا في أنّ ما نعلمه عن تاريخ المجتمعات الغربية والأبعاد المختلفة للمؤسّسات الحداثوية والحياة الحداثوية لا يمكن مقارنته بما نعرفه عن تاريخنا ومجتمعنا. فما نعلمه عن المفكّرين الغربيّين وأفكارهم التي تشكّل القسم الأوفى من الدراسات الغربية وتركّز على العالم الحداثوي، لا يمكن مقارنتُه بمدى معرفتنا بالمفكّرين والأدباء الذين برزوا في ماضينا وفي حاضرنا فحسب؛ بل إنّ إدراكنا لتفاصيل تاريخ البلدان، ولاسيّما تاريخ الغرب المعاصر أو الحداثوي، يمتاز بالسعة والشمولية بشكل لا يمكن مقارنته بشيءٍ آخر.

وعلى أيّ حال، فعندما تُدرَّس الحداثة وما يرتبط بها، باعتبارها هيكلًا أساسًا للعلم والمعرفة في البلاد بشكلٍ رسميٍّ، وعندما تُطبِق بإحكام على الساحة العامّة والفضاءات الفكرية في المجتمع، من خلال المطبوعات والكتب والمجلات والمحاضرات العامّة أو التخصّصية، فإنّ درس الغرب باعتباره مجالًا وميدانًا بحثيًّا جديدًا، سيبدو حينها بلا معنى، أو كما يُقال: هو تحصيل حاصل، وعلم من غير موضوع جديد خاصٍّ.

وأيًّا كان الأمر، فإذا لم نستطع بيان التمايز الموجود بين هذا المجال أو السؤال المحوريّ الخاصّ به، السؤال المركزيّ لدراسات الحداثة، وبين ما يرتبط بالغرب ودرسه وما يُضاف دائمًا من خلال الإجراءات الرسمية وغير الرسمية ، فإنّ علم الغرب أو الدراسات الغربية ستموت قبل أن تولد، أو ستذبل قبل أن تزهر[1].

وما يحتّم ضرورة التطرّق إلى هذه القضية وتوضيح علاقة «الاستغراب» باعتباره نطاقًا متمايزًا عن «علم الحداثة»، أي ما عُرف عن الحداثة وما نعلمه بشكل مستمرّ باعتباره جزءًا من «العلم»، هو الأعمال التي قُدّمت وتقدّم تحت عنوان «الاستغراب». فما عُرض وما يُعرض في إيران[2] خلال ثلاثين عامًا خلت على أنّه دراسات غربية، وما ورد ضمن إطار الدراسات أو التقارير البحثية والكتب لا يحتوي على أيّ علامة فارقة عن خصائص هذا المجال وميزاته بالمقارنة مع ما كان يُدرَّس في الجامعات قبل ذلك حول الغرب، ضمن إطار العلوم المختلفة، وما يُدرَّس الآن بالطريقة نفسها. وبنظرة إجمالية على الآداب النظرية الموجودة في هذا المجال يتّضح -دون أيّ لبس أو إبهام- معنى كون الدراسات في هذا المجال تحصيلًا حاصلًا. فهذه الأعمال ليست إلّا تكرارًا للنظريات الغربية ضمن إطار معرفيٍّ متنوّع حول التاريخ والمجتمعات الغربية، أو ظهور الحداثة وتطوّرها من خلال ما قدّمته العلوم الاجتماعية والإنسانية، وما أضافه المفكّرون الغربيّون، ويُدرّس تحت عنوان «العلم».

والآن وبعد مرور ثلاثين عامًا، تتضاعف ضرورة القيام بهذا العمل

---

(1) لإدراك هذه الحقيقة يمكن أن يكون إلقاء نظرة على وضع المؤسّسات التي تُعنى بالدراسات الغربية، وتحمل اسمها في البلاد مفيدًا في هذا الشأن.

(2) كمثال على ذلك انظر: محمد توحيد فام، غرب شناسى. ومع أنّ المقالات الواردة في الكتاب تعود إلى ثلاثين عامًا مضت، وقد دوّنت بعد تشكّل المفهوم الجديد للدراسات الغربية، إلا أنّه من الممكن أن نجد فيها صورة لهذا الفهم.

أو الإجابة عن السؤال حول اختلاف «الاستغراب» عن «علم الحداثة»، من خلال تشكيل إطار دراسيٍّ خاصّ بعنوان «علم الحداثة»، حيث تطوّر ونما بشكلٍ سريع جدًّا في الغرب خلال العقود الثلاثة أو الأربعة الأخيرة. وليس المقصود بالطبع أنّ مجالًا تخصّصيًّا يحمل هذا الاسم والعنوان ظهر في الأكاديميات الغربية، لكن ما يقوم به المنظّرون الغربيون بالنسبة إلى قضية الحداثة، والأمور التي جرت -وما زالت- في هذا المجال، والتساؤلات المطروحة عن منشئها وطبيعتها والأسباب والعوامل والأساليب والمراحل التغييرية الخاصّة بها، قد أخذت بُعدًا كمّيًا ونوعيًّا بعد تشكّل تيار ما بعد الحداثة، ولم ينقصها آنذاك سوى تعليق عنوان «علم الحداثة» على صدرها.

إنّ طرح السؤال عن الحداثة باعتباره سؤالًا مهمًّا ومحوريًّا في العملية التنظيرية الغربية، واستمرار النشاطات والدراسات في هذا المجال، فضلًا عن الانشغالات الذهنية بها على مدى ثلاثة عقود أو أربعة خلت، أدى إلى ظهور مجموعة من الأدبيات المتراكمة والمتكثّرة والمتزايدة بشكل مستمرّ، بشكلٍ يجعلها تستحقّ اسم العلم كغيرها من العلوم. وعلى أيّ حال، فإنّ إلقاء الضوء على مجموعة الدراسات والأدبيات المرتبطة بها جعل كلّ من يهتمّ بالدراسات الغربية أو تشغل ذهنه تساؤلات عن الحداثة والغرب يواجه هذا السؤال: ما هو وجه الفرق بين المجالين البحثيّين: علم الحداثة والدراسات الغربية؟

في الحقيقة ودون أيّ لبس، إنّ الدراسات والنقاشات المرتبطة بالحداثة في الغرب لا تختلف عمّا عُرض علينا بشكلٍ رسميٍّ تحت عنوان «العلم». وكما قلنا سابقًا، فإنّ جزءًا كبيرًا ممّا تشتمل عليه العلوم الاجتماعية يُدرَّس بشكل عامّ في كلّ مجال ويُعرض ضمنه ولو لم يكن باسم علم الحداثة أو يحمل عنوانه أو يتمحور حول موضوعه؛ بل هي نظريّات توصّل إليها الغربيّون وأوردوها حول المجتمع والعالم الخاصّ بهم. إنّ الدراسات الحداثوية التي

أُنجزت خلال الأعوام الثلاثين أو الأربعين الأخيرة، أو تلك التي تُجرى حاليًّا، هي جزء من هذه المجموعة، وقد تحوّلت سريعًا إلى قسم من الخطّة الدراسية لفروع العلوم الاجتماعية وفق ما يقتضيه المنطق والقواعد في مثل هذه الحالات. ولمّا كانت هذه الدراسات الخاصّة أو الأعمال التي جرت حول الحداثة تعدّ كلًّا تاريخيًّا يتمحور حول موضوع الغرب والحداثة بشكل دقيق ومحدّد ويهدف إلى معرفة المشكلة التي تواجه الدراسات الغربية وموضوعها أيضًا، فإنّها تطرّقت إلى المشكلة المثارة دون أيّ لبس أو إبهام.

وفي هذا المجال تُظهر مراجعة الأدبيات الموجودة في حقل «الدراسات الغربية» في إيران عدم وجود تصوّرٍ واضحٍ ومُحدّد حول الإبهام والغموض المحيط بدراسات الغرب، ولا عن المعضلةَ التي تُثار حول العلاقة بين هذا الحقل المعرفيّ وبين التنظير الغربيّ المرتبط بما أسميناه علم الحداثة.

منذ أن عُرِض هذا التساؤل عن الغرب في حقل «الدراسات الغربية» بقي يشكّل مشكَلة أو سؤالًا محوريًّا، بالحدّ الأدنى، ضمن طيّات البحوث المرتبطة. مع هذا، وعلى حدّ علم المؤلّف، فإنّه لم يقدّم جوابٌ شافٍ ووافٍ عن هذا السؤال، أي عن الفرق بين علم الحداثة وأبحاثها وبين «علم الاستغراب»، هذا إن لم نقل لم يقدّم أيّ جواب على الإطلاق.

وعلى أيّ حال، يتطرّق هذا الكتاب إلى مشكلة «الدراسات الغربية» الأساس، وهو يشكّل مسعىً للإجابة عن الوجه الفارق بين هذا الحقل العلميّ وأيّ حقل بحثيٍّ آخر يحوم حول الحداثة، أو قد يعدّ إجابة فعليّة عن التساؤل الذي يُثار حول الغرب باعتباره صاحب حضارة خاصّة ومتميّزة.

ومع السعي إلى الوصول إلى هذا الهدف، سوف نهتمّ بالإجابة عن هذا السؤال: لماذا لم يكن لدينا «دراسات غربية» في إيران؟ وبمعنى آخر: نظرًا إلى الأهمية التي يحظى بها هذا التساؤل، فقد أخذ السعي إلى تقديم إجابة عنه

حيّزًا كبيرًا من العمل، كما بحثنا في الشروط الممكنة لتأسيس حقل بعنوان «الدراسات الغربية» أيضًا، باعتباره مقدّمة لازمة للإجابة عن هذا السؤال، أو نتيجة يمكن تحصيلها من خلال الإجابة عنه في النهاية. وبهذا المعنى يركّز الكتاب على لوازم وشروط لا يمكن لـ «الدراسات الغربية» أن تتحقّق دونها.

أما مقدار نجاح هذا الكتاب في تقديم إجابات صحيحة وقيّمة، فهذا ما يظهر من خلال ردود الأفعال وما يثيره منها ويجعله متداولًا بين المفكّرين وأصحاب الرأي. ومع غضّ النظر عن نجاح هذا العمل في الوصول إلى أهدافه أو عدم نجاحه، يمكن القول إنّه استطاع أن يتقدّم خطوة إلى الأمام في طرحه للمشكلة وعرضه لها وتفتيق أبعادها المختلفة. وربّما يمكننا أن ندّعي فضيلة لهذا العمل العلمي وهي فضيلة تجنيب الباحثين في المستقبل الوقوعَ في الأخطاء التي وقعنا فيها.

في الختام، من واجبي أن أشكر كلّ من مدّ يد العون وأبدى تعاونه في سبيل نشر هذا الكتاب. وأترك ذكر أسمائهم فردًا فردًا؛ لأنّ ذلك يحتاج إلى مجال أرحب وأوسع، ومع ذلك فإنّي أخصّ بالشكر المساعي الحميدة لصديقي وتلميذي العزيز السيد زائري؛ لما تجشّمه من عناء في مطالعة ما خططته بيدي بشكل غير مرتّب ومشوّش وبخطّ رديء، وفي تولّيه تنقيحه، فضلًا عن إبداء آرائه الجيّدة لإصلاح المفاهيم والمصطلحات. كما أقدّم شكري إلى حجّة الإسلام والمسلمين خاموشي، وإلى الناشر أمير كبير، وإلى كلّ من عمل في إخراج هذا الكتاب وطباعته. وأخصّ بالذكر أيضًا مديرية البحوث في كلية العلوم الاجتماعية في جامعة طهران لما بذل فريقها من جهود في سبيل ظهور هذا الكتاب إلى ساحة النشر. لعلّي بهذا أكون قد أدّيت ما على عاتقي من دين للإمام الخميني (ره) وللشعب والشهداء.

الحداثة و«علم الاستغراب»
محورية الإنسان والمجتمع والتاريخ الأخير للعالم

مقدمة

إنّ السؤال عن طبيعة الحداثة ومنشئها وخصائصها وأسبابها والعوامل المؤثّرة في تكوينها وأسباب ظهورها ومراحلها التاريخيّة، أو ما أطلقنا عليه اسم «علم الحداثة»، شهد تطوّرًا تاريخيًّا متوازيًا مع تطوّر الحداثة ذاتها. ونظرًا إلى التغيّرات الحاصلة في الدراسات التاريخيّة المرتبطة بالحداثة، يبدو أنّ من اللازم الحديث عنها بشكل أدقّ.

لقد طُرِح السؤال عن ماهيّة الحداثة لأوّل مرّة في القرن الثامن عشر، باعتباره سؤالًا عن أسلوب خاصٍّ في الحياة أو عن حضارة جديدة مختلفة. وإذا اعتبرنا مقالة كانط المعنونة بـ «ما التنوير؟» ، ولو لم يكن ذلك بشكلٍ مطابقٍ لما نبحث عنه[1]؛ بل بشكلٍ قريبٍ منه، فإنّه يمكننا عدّ أواخر القرن

---

(1) مع أنّ كانط يوجّه في هذه المقالة سؤاله حول فترة تاريخيّة معيّنة، من خلال استخدامه لتعابير محدّدة كـ «عصر التنوير» أو «عصر الأنوار» أو العصر المتنوّر (enlighted)؛ ولكن وبسبب افتقاد الفهم الكامل للحضارة أو المجتمع ضمن إطار كلٍّ متكامل ومنسجم، فإنّه يركّز في هذه المقالة على الناحية المعرفيّة أو المنهج الفكريّ فحسب.

الثامن عشر تاريخًا للبحث في الأسئلة المشار إليها أعلاه، وذلك بما تضمّنته من سؤال عن طبيعة الحضارة الحديثة التي كانت على وشك الظهور. ومع ذلك لم تكن مقالة كانط النموذج الوحيد الذي جعل من الحداثة أو الغرب الحداثويّ موضوعًا قابلًا للبحث حينذاك؛ فمنذ بداية القرن الثامن عشر الميلاديّ[1] بدأنا نشهد ظهور حالة من التنظير التاريخيّ اشتهرت باسم «فلسفة التاريخ». وقد كانت هذه النظريات التاريخيّة سرديّات أخذت المظهر العلميّ للبحث في المسار الذي يحكم تاريخ البشرية، وهي تشكّل النواة الأولى والانطلاقة لتفكير الحداثة في نفسها بطريقة واعية، وذلك من حيث هي ظهور جديد وتجلٍّ تاريخيٌّ جديد للأمم الغربيّة. وإذا سلّمنا بأنّ القرن الثامن عشر هو الزمن الذي اكتسب فيه الغرب صورته الحداثويّة وعلى المعارف المقارنة لهذه الصورة، فإنّ الحكم باتّحاد اكتساب الحداثة مع زمان البحث فيها لن يكون بعيدًا عن الواقع التاريخيّ. وعلى الرغم من أنّ الباحثين، ولاسيّما المؤرّخون منهم، يحيلون تاريخ الحداثة ومنشأها وكيفيّة تكوينها إلى القرنين الحادي عشر والثاني عشر وحتى إلى ما بعد الحروب الصليبيّة، ولكن لا يمكن عدّ هذه المراحل بداية للحداثة؛ كما لا يمكن الموافقة على أنّ مرحلة الولادة المذكورة هي مرحلة من الحداثة ، وإن كانت قد لاحت في تلك الفترة البوادر الأولى للمظاهر الاجتماعية الحديثة، وبدأت معها بعض المرافق التجدّديّة بالظهور، مثل الدولة العصريّة وما رافقها من نظريّات؛ ذلك أنّ الغرب بمجموعه كان ما زال قروسطيًّا، كما كانت أغلب وجوه حياته الفرديّة ـ الاجتماعيّة والمؤسّساتيّة فيه، ولاسيّما من

(1) لو أخذنا بالاعتبار زمن نشر كتاب «أصول العلم الجديد» لمؤلّفه جيوفاني تاتستا فيكو (Giovanni Battista Vico) (1725م)، لأمكننا القول إنّ بداية هذا النوع من الأفكار تعود إلى نهاية القرن السابع عشر الميلاديّ؛ فنظرًا إلى تاريخ ولادة المؤلّف (1668م) والمدّة الزمنيّة التي كانت تستغرقها طباعة الكتاب ونشره، فإنّه من المحتمل أن يعود تأليف هذا الكتاب إلى ما قبل القرن الثامن عشر الميلاديّ.

ناحية البنية المتحكّمة به، تشكّل استمرارًا للماضي.[1]

وعلى أيّ حال، فإنّ التنظير للحداثة الذي ارتقى بشكل كبير من حيث المنهجية والمعرفة، ولاسيّما بعد تأسيس علم الاجتماع، ليس مجالًا جديدًا، وقد بات هذا المجال النظري -ولاسيّما منذ أواسط القرن العشرين الميلادي- يشهدُ نوعًا من التغيّر والتحوّل، حيث انتقل من مرحلة التشتّت والتبعثر في العمليات التنظيرية إلى مرحلة الانتظام ضمن تخصّصات العلوم الاجتماعية المختلفة، واتّجه نحو تحديد نطاقٍ وإطارٍ معرفي متمايز ومستقلّ بعد اختراع مصطلح «الحداثة»[2]، وهكذا يمكن القول إنّ علم الحداثة قد طوى ثلاث مراحل تاريخية، هي:

الأولى: المرحلة الجنينية والأوّلية: وهي التي ظهرت في إطار النظريات التاريخية العامة وفلسفات التاريخ بالتحديد. تبدأ هذه المرحلة من تاريخ ما قبل تأسيس علم الاجتماع، وتنتهي تدريجيًّا مع تشكّله في أواسط القرن التاسع عشر.

الثانية: المرحلة المرتبطة بتأسيس علم الاجتماع: والتي أظهرت نفسها

(1) لو رجعنا إلى البيان الصحيح لهلر (Heller): «لا نجافي الحقيقة إذا قلنا إنّ جميع النظريّات والفلسفات الاجتماعيّة والسياسيّة المطروحة بشأن الحداثة هي نظريّات وفلسفات تخصّ الحداثة في ذاتها» (VI: 1999) وإلى تاريخ الدراسات الحداثويّة التي انطلقت منذ ظهور الحداثة والنظريّات المولّدة لها في كلّ مجال من حياتها الاجتماعية -سواء في الفكر أم في الفن، وسواء في الاقتصاد أم في الأمور الماديّة الحياتيّة- لوجدنا أنّ النظريّات المقدّمة بعد الحروب الصليبيّة في الغرب قد تطرّقت إلى مجالات متعدّدة، ولا سيّما في مجال العلم، ما أدّى بدوره إلى ظهور منظومات حديثة مثل العلم الحديث، كما إنّ النظريّات الخاصّة بالدراسات الحداثويّة التي تستعمل في مجال البحث حول الحداثة، لا تعتبر نظريّات شاملة وجامعة بشأن الحداثة؛ لما لها من طبيعة جزئيّة.

(2) منذ بداية ظهور الغرب المعاصر بأشكاله المختلفة جرت تنظيرات كثيرة حوله، لكنّ مصطلح الحداثة استخدم لتسمية هذا التاريخ والحضارة بمفهومه الأخير.

في إطار نظريات علم الاجتماع والتركيز على المجتمع والتاريخ والمؤسّسات الحداثوية. وهي أهمّ مرحلة في تاريخ علم الحداثة، وكان لها أثر عميق وطويل الأمد في جميع الاتّجاهات.

الثالثة: وهي المرحلة الأخيرة التي انفصل فيها علم الحداثة عن كيان العلوم الاجتماعية بإطارها البحثي التطويريّ والديناميّ، ليقدّم نفسه بصورةٍ علنيّة ضمن نطاقه الخاصّ المستقلّ عن التنظير العام للعلوم الاجتماعية الحداثويّة.

في هذه المرحلة ألغي احتكار علم الاجتماع للتنظير للحداثة، بعدما كان هو المهيمن على ذلك في المرحلة السابقة. وقد شاركت تخصّصات كثيرة في إلغاء هذا الاحتكار. كما شهدنا في هذه المرحلة تطوّر الدراسات والبحوث في هذا المجال، إلى درجة أنّ كثرة المؤلّفات التي تتحدّث وتتمحور على الحداثة في هذه المرحلة -ومع غضّ النظر عن المشكلات والتحدّيات التي أوجدها الأسلوب الذي جرى من خلاله إدراكها وفهمها- جعلت هذا المجال التخصّصي مهيّأً لأن يغدو فرعًا بل حتى «علمًا مستقلًّا». ومع ذلك، فإنّ علم الحداثة -على الرغم ممّا قدّمه تطوّره التاريخي ومنهجيّته من الناحية النظرية من قضايا ومسائل مهمّة وجذّابة للمعرفة- لم يطرح مسألة البحث عن مغزى الحداثة.

في الحقيقة، إنّ الحداثة هي حصيلة الأفكار والتنظيرات التي تنبثق من داخلها وعلى يد المفكّرين الحداثويّين من حولها. وبمعنى آخر، هي نتيجة معرفة بالذات الحداثوية والغرب الحداثوي بالنسبة إلى الطبيعة والتاريخ والعوامل والأسباب المؤثّرة فيها. وبشكلٍ عامٍّ، هي مجموع الأبعاد والوجوه المختلفة لهذه الحضارة في القرون الأخيرة. في الوقت نفسه، فإنّ الحداثة أو الغرب الحداثويّ -من أوّل ظهور الحداثة و بداية سيطرتها على سائر

الحضارات وشعوب العالم، شكّلت بالنسبة إلى غير الغربيّين موضوعًا مهمًّا جدًّا، ثمّ كثرت الأسئلة حول الحداثة من قبل غير الغربيّين، خاصّةً بعد فترة الاستعمار وانتشار الحداثة في سائر أنحاء العالم[1].

هذا، وقد اتّخذ علم الحداثة في هذه الجغرافيا الثقافيّة غير الغربيّة أشكالًا عدّة، وطوى مراحل مختلفة كذلك. ويمكن هنا أن نحدّد ثلاث مراحل تاريخية لعلم الحداثة، حيث ترتبط «الدراسات الغربية» بالمرحلة الأخيرة منها حصرًا:

المرحلة الأولى من علم الحداثة الشرقيّ: وتبدأ هذه المرحلة من الناحية التاريخية من المواجهات الحضارية الأولى التي حصلت مع الغرب المتأخّر أو الحداثوي، باعتباره نسقًا حضاريًّا يختلف عن الحضارات الشرقية. وهنا ينبغي التركيز على المصطلح الأخير وإيلاؤه أهمّية خاصة؛ ذلك أنّ إحدى خصائص المرحلة الأولى لمواجهة الغرب المعاصر هي عدم إدراك الاختلاف بين الغرب الحداثويّ والغرب المسيحيّ، أو عدم الإلمام بمركز الاختلاف بين الحداثة وبين الحضارات التقليدية[2]. وإذا كان معيار التقسيم المرحلي المذكور لعلم الحداثة الشرقي هو إدراك الخصائص المتمايزة للحداثة، فإنّ نسبة مقاربة هذا الإدراك أو ابتعاده هي التي تحدّد نسق المراحل المختلفة في تاريخ هذا الفهم

(1) لقد اتّخذت المواجهة مع الغرب منذ القرن السابع عشر الميلادي شكلًا متمايزًا، لكنّ طرح التساؤلات الأخيرة عن الغرب بدأ منذ ذلك الزمن بعد الهزائم الكثيرة التي مُني بها المسلمون في مواجهاتهم العسكرية مع الغرب. ولا يبدو واضحًا بشكلٍ دقيقٍ في أيّ زمن وعلى يد من جرى الاهتمام بالغرب الحداثوي بشكله المتمايز؛ لكنّ تعبيرات عباس ميرزا وأسئلته التي طرحها على السفير الفرنسي بعد هزائم إيران المتتالية في حربها ضدّ الروس تشكّل الوثيقة التاريخية الوحيدة التي تشير إلى العرض الواعي لهذه القضية. (عبد الهادي حائري، **نخستين رويارويى هاى انديشه گران ايران با دو رويه تمدن بورژوازى غرب**، ص308).

(2) انظر: المصدر نفسه، ص462_ 501.

الشرقي أو غير الغربي للحداثة. لكنّنا، وبناء على هذا المعيار، نلاحظ نوعًا من التناقض المثير للعجب في هذا المجال، فعلى الرغم من تأكيد الغرب وإصراره بشكل مستمرٍّ على طبيعة الحداثة وتاريخها المختلف بشكل كامل عن سائر الحضارات، بل عن التاريخ البشري كلّه، لم يأخذ غير الغربيين هذا الادّعاء على محمل الجدّ، مع إذعانهم الساذج الذي يفتقد إلى الدقّة.

والأعجب هو أنّ هؤلاء لم يغفلوا عن هذا الأمر فحسب؛ بل اعتبروا، في مقام تبرير توجّهاتهم الحداثوية، أنّ حقيقة الحداثة في إيران ناتجة عمّا حقّقه الغرب بعد أن وصل إلى الأصول والأحكام الإسلامية وسبق المسلمين في تطبيقها. ولعلّ أفضل دليل يُعتمد عليه لإثبات أنّ الغربيين لم يأخذوا الاختلاف بين وجوه حداثتهم على محمل الجدّ، هو هذا النوع من الربط بين الإسلام والحداثة، حيث كان في بعض الحالات مكرًا سياسيًّا لاستغفال المسلمين، وإن لم يكن كذلك بشكل عام.

على أيّ حال، ففضلًا عن هذا الدليل الواضح الذي يشير إلى عدم توفّر الإدراك المناسب لطبيعة الحداثة، فإنّ الدليل الآخر هو السعي والمتابعة الحثيثة والمستمرّة للوصول إلى الحداثة ومظاهرها الحضاريّة، تلك المظاهر التي تتجلّى في صور وأشكال عدّة، مثل «التجديد» و«التنمية» و«العولمة»، أو الانضمام إلى ما يسمّى «تيار الديمقراطية» في تاريخ هذه المجتمعات. قد يُناقش في هذا الدليل؛ لأنّ هذا النوع من التعاملات يمكن أن يُفهم في إطار التبادل الثقافيّ وانتشار الحضارات أو توزّعها وامتدادها. ومع ذلك، فمن الواضح أنّ نوعًا من الخلفيّة الذهنية والمواجهة جعلت هذه التعاملات التي يصطلح عليها بـ«الثقافيّة» لا تقبل وضعها في إطار التعامل والتبادل الثقافيّ.

وهنا لا نواجه حالة من الاستلهام الحداثوي أو تقليد جانب منها؛ بل نواجه حالة من الاستنساخ الكامل والتامّ للهويّة الثقافية، مع أنّ انتشار

الحضارة في تاريخنا السابق يظهر عدم وجود نماذج من الاقتباس الكامل والتامّ للتجارب الحضارية بحيث يغدو هذا الاقتباس مجرّد استنساخ بحت؛ ففي الحالات التاريخيّة السابقة كانت قاعدة الاستلهام وتلقّي الثقافة والحضارة محدودةً بنماذج أو وجوه خاصّة حضارية ـ ثقافيّة متفرّدة تحدث تأثيرها بشكلٍ تدريجيّ، أي بشكلٍ عفويٍّ وعلى مدى فترةٍ من الزمن.

أمّا بالنسبة إلى الحداثة، فلا يقتصر الأمر على الميل إلى أخذ نسق أو أنساق حضارية عدّة أو نموذج ثقافيّ محدود منها؛ بل نجد أنّ دعاة الحداثة ـ فضلًا عن ميلهم إلى الاستلهام الكامل ـ يُتابعون عملهم ضمن قوالب مخطّطة بشكلٍ مسبقٍ وعلى هيئة حركة جماعيّة واسعة وخلال برامج زمانية محدّدة. ينبغي أن نلتفت إلى هذه النقطة أيضًا، وهي أنّ من خصائص المرحلة الأولى سيطرة التوجّه الحداثوي وتقليد الغرب تحت شعار «فلنصبح غربيين من رؤوسنا إلى أخامص أقدامنا»، وهذا ما لا نجد له مثيلًا في التاريخ البشري برمّته.

وقد تعاملت كثيرٌ من الشعوب مع هذه الظاهرة الفريدة غير المسبوقة كما يدّعي الغرب، بطريقة لم تشهدها هذه الشعوب في أيّ تلاقحٍ لها مع الحضارات التي تعرّفت إليها في ما مضى من تاريخها. وهذا النمط من التعامل ربّما يصلح دليلًا على فرادة هذه الظاهرة الحضاريّة التي جلبت الأنظار كما لم تفعله التجارب الحضاريّة السابقة، وذلك أنّنا لا نعرف حضارة نزع الآخرون إلى اقتباسها بهذا المستوى وإلى هذا الحدّ.

على أيّ حال، فإنّ المرحلة الأولى من علم الحداثة غير الغربي مطبوعة بأحد أمرين فهي إمّا كانت تهدف إلى التغرّب أو الانضمام إلى نادي الحداثة، على الرغم من عدم وجود إدراك واضح وصحيح لطبيعة هذا التحوّل الحضاري، ولأجل هذا نلاحظ أنّها انتهتْ بالفشل والإعراض عن هذين

الهدفين. وقد تزامن هذا الأمر مع ظهور نوع من الوعي بالنسبة إلى الميزات المختلفة بين الحداثة وبين الحضارة المحلّية (الذاتية). ونظرًا إلى الدور المحوريّ للنية والهدف والمقصد في عملية المعرفة، فإنّه من الطبيعي أنّ نوع الوعي اللازم أو المعرفة الناتجة ضمن إطار هذا الهدف أو منهجية العمل سوف تختلف باختلافه. لهذا السبب، ونظرًا إلى التغييرات التي تحصل في المجالات المذكورة، يمكن الحديث عن انتهاء شكل من علم الحداثة وبداية شكلٍ آخر له.

المرحلة الثانية لعلم الحداثة الشرقي: اتّسمت هذه المرحلة ببدايات مختلفة من الناحية الزمنية، وذلك في نقاط مختلفة من العالم. بالنسبة إلى إيران يمكن القول إنّ هذه المرحلة تبدأ من القرن العشرين الميلادي. ولعلّ تاريخ آب 1941م (شهريور 1320ش) هو التاريخ الأكثر دقّةً لانطلاقتها. كما يمكن القول إنّ شروعها تزامن مع أواخر الحركة الدستورية. وعلى أيّ حال فاستنادًا إلى المعيار المذكور سابقًا تتحدّد بداية هذه المرحلة ببداية تشكّل نوع من النزعة السلبية تجاه الحداثة، وانتشار هذه النزعة تدريجيًّا في مواجهة الغرب الحداثوي، مع الالتفات إلى المشكلة التي نعاني منها أو تعاني منها الذات الشرقية، والتي تكمن في استقطاب الحداثة على الرغم من خصائص الغرب المتغايرة مع الإسلام ومع الحضارة الإسلامية. وطبقًا للوثائق التاريخيّة خلال مئتي عام من مواجهة الغرب الحداثوي، فقد كان ثمّة أفراد ومفكّرون يتعاملون مع هذا التحوّل الحضاري أو مظاهره بحالة من الحذر المقرون بالاحتياط والنقد، أي إنّ تعاملهم معه كان تعاملًا سلبيًّا[1]. لكنّ ظهور هذه الحالات الخاصّة اتّصف بالتشتّت والتوزّع على كثيرٍ من الحوادث والتحوّلات التاريخية المصيرية والمهمّة على امتداد فترةٍ زمنية طويلة، إلى حين تبدّلها إلى حركة جماعية ومسيطرة نتج عنها التغيير في الأداء والولوج في مرحلة جديدة

(1) انظر: المصدر نفسه.

من المواجهة والتعامل، تميّزت بتيّار منظّم في مواقفه السلبية تجاه الحداثة.

المرحلة الثالثة من علم الحداثة الشرقي: تمتاز هذه المرحلة الأخيرة بالتخلّي عن التسليم الكامل للحداثة وضرورة اعتناقها، كما تمتاز بظهور الاتّجاهات النقديّة والاقتباس الانتقائيّ مع غلبة البعد النقديّ وسيطرته على وجه العموم. إنّ عدم وجود إطارٍ معرفيّ مستقلّ لفهم الحداثة والاستناد في ذلك إلى النظريات الغربية هي واحدة أخرى من خصائص هذه المرحلة. ولا تختلف هذه المرحلة عن سابقتها من هذه الناحية. ومع هذا يمكن الإشارة إلى الاختلاف بين المرحلتين بمزيد من الوعي بتعقيد المسألة وصعوبتها كواحدةٍ من الخصائص المميّزة لهذه المرحلة عن سابقاتها. وليس هذا هو الوجه الوحيد من وجوه الامتياز بين المراحل بهذه الخصوصيّة؛ ولكنّنا لا نهدف في دراستنا هذه إلى الخوض في التفاصيل الفارقة بين المراحل وإنّما هدفنا هو التمييز بين المراحل وفق المعايير التي أشرنا إليها. وعلى أساس هذا المعيار تنتهي المرحلة الثانية بأفول الاعتقاد بالحداثة والميل إليها، أو -على الأقل- غلبة التقويم السلبي لها ورفض النظرية القائلة بالتسليم لها دون أيّ قيد أو شرط. ونشاهد في أواخر هذه المرحلة تشكّل توجّهات لا توافق حتى على الأخذ الانتقائي من الغرب.

على أيّ حال، فإنّ مقارنة خصائص المرحلة الأخيرة مع خصائص المراحل التي سبقتها تضعنا أمام حالةٍ جديدة من علم الحداثة، يمكن أن نطلق عليها اسم «الدراسات الغربية»؛ لما لها من تمايز عن غيرها. وحتى هذه المرحلة لم يكن لدينا «دراسات غربية»، بل علمُ حداثةٍ يمتاز باستناده إلى علم الحداثة الغربي أو بالأحرى إلى أنواع من المعرفة الغربية بالذات بالمعنى الكامل للكلمة. وتتحدّد الدراسات الغربية بمعناها الصحيح عند تمييزها عن الحداثة، مع إدراك ضرورة امتلاك رواية خاصّة عن «الدراسات الغربية» تسمح بهذا التمييز.

وقد بدأت هذه المرحلة في إيران بعد انتصار الثورة الإسلامية، وتختلف هذه المرحلة عن باقي المراحل بالسعي إلى الحصول على هذه الرؤية الخاصّة وكذلك تمهيد المقدّمات وإنعام النظر في مستلزماتها المختلفة، ومن بينها المستلزمات المنهجية.

ومنذ انتصار الثورة الإسلامية ظهر تدريجيًّا تساؤلٌ يبحث في الحداثة باعتبارها «مسألة الغرب» أو أنّها دراسات غربية بنحوٍ ما، وبدا كتساؤل مختلف عن قضية الحداثة أو علم الحداثة، كما بات يشكّل تيارًا وتوجّهًا مسيطرًا في ما بعد. مع ذلك، ومع غضّ النظر عن ظهور نوعٍ من الوعي بالنسبة إلى هذه القضية، فإنّ أيّ تطوّر في هذا المجال لم يجرِ أبعد من التوجّه إلى قضية الحداثة باعتبارها مشكلةً أو أمرًا غير مرغوبٍ فيه ولها اتجاهات سلبيّة ومضرّة.

في الحقيقة يجب القول إنّ النقطة المحورية أو بيت القصيد في هذه المرحلة، بعد ظهور علم الحداثة في صورة «الدراسات الغربية»، هو تقديم تصوّر وفهم لعلم الحداثة يختلف عن «الدراسات الغربية» ويغايرها. وبعد فهم قضية الغرب الذي ارتدى حلّة جديدة، ونظرًا إلى وضع العلم في إيران، وإلى التعليم المستمرّ للعلوم الحداثوية التي يقوّيها ويطوّرها ما يُعرض ويُقدّم في المؤسّسات غير الرسمية ضمن مستويات عديدة في المجتمع، فقد توصّلنا إلى طرح سؤالٍ أساسٍ وجدّي حول الدراسات الغربية في هذه المرحلة، وهو: ما الفارق بين علم الحداثة (أو ما نعلمه ونتعلّمه عن الحداثة من علوم ونظريات مختلفة) وبين الدراسات الغربية؟ ينبغي أن نعتبر هذا السؤال أهمّ مشكلة في الدراسات الغربية؛ لأنّ ما نعلمه عن الحداثة والغرب الحداثوي ليس قليلًا بالمقارنة مع سائر معلوماتنا حول ذاتنا وتاريخنا ومجتمعنا وثقافتنا؛

بل حقيقة الأمر أنّنا في حالة تعرّف دائم إلى الغرب الحداثوي[1]؛ لأنّنا من خلال نظام التعليم الرسمي والخطاب التنويري المسيطر على الأطر الرسمية وغير الرسمية نتلقّى العلوم الحداثوية والنظريات المرتبطة بها بشكل مستمرّ، ولاسيّما ما نُقل إلينا في مجال العلوم الاجتماعية. وهذه قضيه صعبة في الواقع؛ لأنّ جميع المهتمّين بـ «الدراسات الغربية» يجدون أنفسهم في مواجهة هذا الأمر من خلال إنشاء مؤسّسات بحثية تُعنى بالدراسات الغربية أو بتقديم مشاريع بحثية في هذا المجال.

وعلى الصعيد النظري، فإنّ هذا السؤال الصعب الذي لم نجد له بعد إجابة كافية هو الذي يحدّد وجود القضية أو عدمها، أي الحقل العلميّ المسمّى بـ «الدراسات الغربية». فلو لم نستطع أن نحدّد بشكل جليّ الفارق بين السؤال عن الحداثة (كما طرحه الغربيّون في بداية وعيهم بهويّتهم الجديدة وأجابوا عنه ضمن إطار العلوم والنظريات المختلفة ثم نقلوه إلينا ـ وما زالوا ينقلونه ـ ضمن ذلك الإطار) والسؤال عن الدراسات الغربية، لما أمكننا رفض «الدراسات الغربية» بشكل منطقي؛ لأنّ السؤال الثاني إذا لم يكن متمايزًا عن الأوّل لا يكون ثمّة إمكانية لطرحه بشكل خاصٍّ ومتميّز، وبالتالي لا يمكن التفكير في المنهجية والمستلزمات المعرفيّة الخاصّة، كما لا يمكن البحث في المحتوى والإجابة عنه، حيث لا يكون أكثر من تحصيل حاصل بالنسبة إلى المهتمّين بالدراسات الغربية؛ لأنّ الإجابة إمّا أن تكون قد قُدّمت سابقًا من قبل الغربيّين ضمن إطار العلوم الغربية وتنظيراتهم حول ذلك، وإمّا يلزم تأسيس إطار جديد في داخل هذه العلوم؛ لما للنظم العلمية من حضور لديها. ولذلك ستتحوّل قضية الدراسات الغربية إلى قضية لفظية اصطلاحية فقط،

---

(1) لا يعني هذا الكلام ادّعاء معرفة الحداثة معرفةً كاملة وعميقة أو حتى صحيحة؛ بل يتمحور البحث على قياس علمنا بشأن الحداثة وما نقرؤه وندرسه في هذا السياق.

حيث أدّى إلى ظهورها ميلُنا إلى تغيير المصطلح وإحلال مفهوم الدراسات الغربية مكان علم الحداثة[1].

إنّ السعي إلى حلّ هذه المشكلة، وإيضاح الأبعاد المتنوّعة والمهمّة، ومن بينها العوامل المؤثّرة في ظهور «علم الاستغراب»، وعرض إطار عامٍّ لنسقٍ صحيح من الأسئلة التي توجّه في البحث عن «الدراسات الغربية» أو تستفسر عن الغرب كما هو، وتمايز ذلك عن السؤال أو الأسئلة الباحثة في علم الحداثة، مسائل تشكّل بمجموعها موضوع هذا الكتاب وهدفه.

---

(1) والعجيب أنّ بعض -الباحثين على الرغم من إدراكهم لفقدان الفهم الصحيح للحداثة ووعيهم بعدم توفّر اللوازم المعرفيّة الخاصّة بها، لا يهتمّون بهذه القضية. وهذا الأمر ناتجٌ بالطبع عن اعتقادهم بأنّ الأصل هو الحداثة وامتناع التفكير في التراث وإعمال العقل في مسائله.

علم الحداثة الغربي

من الحداثة بمثابة التاريخ البشري العامّ إلى الحداثة بما هي تاريخٌ غربيٌّ خاصّ

نتج «علم الاستغراب» عن مكابدة لتحدّياتٍ تاريخية طويلة الأمد، حيث أشركت غير الغربيّين في قضاياه بعد ظهور الحداثة والمساعي التي قامت بها للسيطرة على العالم. والسؤال الذي ظهر في آخر مرحلة من مراحل المواجهة الحضارية للغرب الحداثوي هو السؤال «عن الشؤون الغربية»، وهو السؤال ذاته الذي ألحّ على عقول الغربيّين بعد وعيهم هويّتهم المتمايزة في العصر التاريخي الجديد، أي عصر الحداثة. وخلال مراحل مختلفة أصبح السؤال عن الحداثة في الشرق أو العالم غير الغربي سؤالًا عن الغرب الحداثوي، وبذلك كان علم الحداثة في الغرب قد طوى مراحل ثلاثًا أيضًا. وبعد مدّة وجيزة ترافقت كلّ مرحلة من التحوّل في علم الحداثة مع تحوّل مشابه في نوع الفهم والتعامل مع قضيّة الحداثة في الشرق، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ ومنطقيٌّ، لكنّ العلاقة بين نوعي الحداثة ليست من نوع الانطباق النسبيّ للمراحل الزمنية، فمن حيث المحتوى خضع الشرقيّون أيضًا لتأثيرات النظريات الغربية في مجال الحداثة ونوع التوجّه والمعرفة في أغلب المراحل التاريخية للتعامل مع القضية. وبالطبع لم تكن طبيعة تلك التأثيرات هي ذاتها

في المراحل المختلفة؛ بل كان لكلّ مرحلة بصماتُها من ناحية القوّة أو مطابقة المحتويات والجوانب والأبعاد التي اعتمدها الغرب ضمن اهتماماته.

ونظرًا إلى هذه العلاقة والارتباط، يبدو من الضروري أن نلقي نظرة على علم الحداثة الغربي في مراحله المختلفة؛ لإدراك طبيعته والتحوّلات المعرفيّة الخاصّة به في الشرق، وسنبحث خصائصها وميزاتها الأساس بشكلٍ موجزٍ أيضًا.

الوعي الذاتيّ في الحداثة: الحداثة كبداية للتاريخ ونهاية له

كما قيل سابقًا، فإنّ أولى النظريات أو الروايات التي ركّزت على الحداثة وعلى منشئها وطبيعتها وكيفية ظهورها تشكّلت في القرن الثامن عشر الميلادي -أو ما يعرف بـ «عصر التنوير»- وهو القرن الذي ظهر فيه نوع من الوعي الغربيّ الذاتيّ بالهوية الجديدة. وعلى الرغم من أنّ الدراسات المتنوّعة -ولاسيّما التاريخية منها- حول الحداثة توضح أنّ تاريخ هذا التحوّل يعود إلى القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديّين، فإنّه ينبغي عدّ القرن الثامن عشر منطلق الحداثة ذهنيًّا وموضوعيًّا. وقد طرح الباحثون محطّاتٍ تاريخيّة محدّدة عدّوها بداية للحضارة الغربية المعاصرة أو الحداثة، ولقد تعدّدت هذه المحطّات وتنوّعت، بين تاريخ فتح القسطنطينية، والعام الذي استعادت الدول المسيحية فيها أسبانيا، وقد قُتل عددٌ كبيرٌ من المسلمين وطرد من بقي حيًّا من شبه جزيرة إيبريا، والعام الذي بدأت فيه الاكتشافات البحرية... فيما اعتبر بعضهم أنّ الحداثة بدأت في مقاطع زمنية تاريخية لها امتداد أوسع وأبعد من نقطة آنيّة محدودة، ومن أهمّ ما ذكروه: حركة التجديد والإصلاح الديني أو عصر التنوير، والثورة الفرنسية الكبرى. ومع أنّ لكلٍّ من هذه الأحداث والمراحل دوره في تشكّل الحداثة، فإنّ ثمّة إجماعًا على أنّ الحداثة كعالمٍ مختلفٍ وعصر متمايز قد اكتملت من الناحية التاريخية والواقعية في القرن الثامن عشر.

وفي هذه المرحلة انتشرت الحداثة وكان لها الغلبة لتأخذ بزمام المبادرة بالنسبة إلى جميع أشكال الحضارة الغربيّة المسيحيّة السابقة؛ بل لتغدوَ على شاكلة تحوّل وتغيير لا رجعة عنه آنذاك.

وعلى أيّ حال، فقد أدرك الغربيّون في هذا القرن، ولأوّل مرّةٍ، تمايزهم عن ماضيهم وعن كلّ التاريخ البشريّ، وسعوا إلى التنظير في هذا الشأن، ما يعدّ بحدّ ذاته دليلًا كافيًا ووافيًا لقبول أنّ هذا العصر يشكّل المبدأ التاريخي للحداثة باعتبارها ظهورًا لحضارة حديثة.

ولعلم الحداثة، أو فهم الغربيّين لذواتهم، كما ينعكس ذلك في أوائل رواياتهم، خصائص متعدّدة، فقد كانت أوائل النظريات الغربيّة بشأن الحداثة تنضوي تحت النظريات أو الروايات التاريخية على صعيد الشكل والمنهج. وكانت هذه السرديات أو الروايات من نوع الروايات التاريخية العامّة التي أُطلق عليها لاحقًا اسم «فلسفة التاريخ». لكنّ الروايات المذكورة التي تعتبر حسب ادّعاءات المُنظّرين جزءًا من النظريات العلمية، ليست إلا تأمّلات وأفكارًا نظرية مبسّطة حول التاريخ. ومن ناحية المنهج، فقد اعتمدت هذه الروايات على التجميع الانتقائي غير المنظّم للمفاهيم التاريخية والمعلومات الناتجة عن مذكّرات السفر والرحلات واكتشافات المكتشفين الأوروبيّين والسعي إلى وضع قضية الحداثة ضمن إطار إدراكهم للعلم وإعطائها نظمًا علميًّا وتوضيحها بعد ذلك. وقد كان الأساس في انتقاء هذه المعلومات هو توافقُها مع الصورة الذهنية المُفترضة القابعة في عقل المنظّر حول التطوّر التكاملي للتاريخ. وكان يُثبت صحّة هذه الشواهد المؤيّدة باعتبارها استنادات جزمية تجريبيّة، وذلك حسب إدراك المنظّر وافتراضه.

وفي ظلّ الغياب التدريجي للمسيحيّة وضعف الإيمان برواياتها، باتت النظريات المذكورة تضفي معنًى وأهمية لوجود الأوروبيّين الحداثويّين

وتبرّره، وبالتالي لم تكن تلك الروايات سوى عرض لمطالبات الحداثويين وروايتهم بالنسبة إلى ذواتهم والعالم الحداثوي الذي كان قد اتّخذ شكله العقلاني والمنظّم. وكما وضّح العديد من المفكّرين[1]، فإنّنا نعلم اليوم أنّ هذه الروايات تفتقد أيّ اعتبار معرفيّ وخلفية عقلانية-منطقية؛ فقد كانت هذه الروايات التاريخية العامة، وهي ترجمة دنيوية لفلسفة التاريخ المسيحيّ، تفترض خطأً أنّ العقل الإنسانيّ له صلاحيّات تتجاوز صلاحيات الله تعالى! فهذا التصوّر القائل إنّ العقل الإنساني يستطيع أن يفهم التاريخ البشري باعتباره كلًّا منسجمًا ويدرك مغزاه، يتضمّن وضع العقل الإنساني في المقام الألوهي وافتراض إمكانية مشابهة له. إنّ إدراك الحدث المنفرد لا يمكن أن يحصل ضمن إطار العلم التجريبي أو من خلال العقل الإنساني أو أن يصبح معتبرًا بالاستناد إليه، فضلًا عن أنّ التاريخ ما لم يتحقّق كوجود واحدٍ بشكله الكامل ولم تُعلَم نهاية قصّته بعد، لا يمكن إيلاؤه أهمية ولا يمكن إدراك مساره أو وجهته. وتزعم هذه النظريات والادّعاءات أنّها تحصل على تصوير للتاريخ البشري المنسجم وكيفية تحوّله ومراحل ذلك، وهي في الحقيقة تضع المُنظّر في موقع فردٍ يقف خارج التاريخ وما وراءه ويشاهد بداية التاريخ ونهايته. وعلى هذا الأساس يُظهر هؤلاء مكانتهم التاريخية-الاجتماعية على أنّها بحالة جيدة، ويفترضون أنّ ذلك هو غاية التاريخ البشري، كما يعتبرون التاريخ البشريّ برمّته حركة نحو تحقّق غاية التاريخ.

على أيّ حال، ومع غضّ النظر عن الخلل في المنهجية وعدم كفاءتهم من الناحية المعرفيّة، فقد مارس الحداثويّون عملًا ودورًا حياتيًّا مهمًّا لا يعوّض في تاريخ الحداثة واستمراره، وعلى أساس فهمهم للتاريخ -باعتباره وجودًا متمايزًا له خصائصه أو آلياته الخاصّة بالعمل والحركة- أضفوا عليه معنى يبرّر وجوده دون خلفية حداثوية.

---

(1) انظر: كارل پوپر، فقر تاريخيگرى.

ولما كانت الروايات العامة على هذه الحال، فقد أثبت الوجود والعقل الحداثوي نفسه وذاته بشكل عجيب ومتناقض. لهذا فإنّ الخصائص الأخرى التي عُرضت في سياق نقد تلك النظريات أو الروايات العامة ليست نتيجة عرضية أو هامشية لها؛ بل هي وليدة ذاتها وانعكاس لها. وفي الحقيقة لو أردنا أن نتحدّث بشكل أدقّ، فإنّ هذه الخصائص تُرسي دعائم الفرضيّات الأساس وتعطي إمكانية هذا النوع من التنظير لكن بشروط. فهذه النظريّات نظريات قومية تنطلق من المكانة الاجتماعية-التاريخية لمُنظّريها، وهي تُعيد بناء التاريخ أو فهمه على حدّ زعمهم. لكنّ هذه الخصائص -كما عُرضت في النقد الموجّه إليها أخيرًا- ليست خطًّا يمكن اجتنابه أو غير مرتبط بطبيعة هذه النظريات؛ بل هي جزء من الشروط الإمكانية لهذه التنظيرات، حيث لا يمكن طرح هذه النظريات وتشكّلها بدونها.

إنّ إدراك معنى التاريخ على شكل كلٍّ منسجم وتدوين مراحل تحوّله المختلفة والآليّات الخاصّة بذلك التحوّل لا يمكن أنْ يتمّ بدون وجود نقطة معياريّة أو مرجعية يمكن عدّها نقطة غائية للتاريخ.

ولأجل ذلك كان على فلاسفة التاريخ أو الجيل الأوّل من المنظّرين الحداثويّين أن يعتبروا العالم والتاريخ الخاصّ بهم نقطتين غائيّتين للتاريخ ليستطيعوا تصوير ذلك كحركة كلية ذات وجهة محدودة. ولّما كان التاريخ أو الحقائق التاريخية تمتلك حجمًا كبيرًا وتضمّ بين دفّتيها كثيرًا من الحوادث المتنوّعة والمشتّتة وغير المترابطة في أغلب الحالات، كان لا بدّ من امتلاك معيار لانتقاء المعطيات التاريخية كشرط ضروري لإمكان وضعها ضمن إطار هذا الكلّ، ليتّخذ مسارًا محدّدًا بعد ذلك. ومع امتلاك تصوّر للمقصد الذي يتحرّك التاريخ نحوه يمكن افتراض معنًى له وإدراكه على أنّه كلٌّ له خطّ مسار محدّد ويمكن اختيار معطيات تاريخية لإثباته -كما يصطلح على ذلك- أو في الحقيقة إظهار هذا التصوّر وعرضه؛ لأنّ التحوّلات التاريخية

للمجتمعات الغربية وظهور الحداثة ـ ولاسيّما الثورة العلمية في القرن السابع عشر الميلادي ـ دعا الفلاسفة إلى إدراك هذا التصوّر عن التاريخ كحركة تراكمية. وبالطبع يمكن فهم علّة تصوّر هؤلاء للتاريخ كتحوّل نحو الحداثة وتصوّرهم خصائص النظم الحداثوية أو الوضع الذي يرتقي فيه العلم ويصيب النجاح من خلاله.

إنّ جاذبية الحداثة وتبديل النظم الحداثوية وخصائصها كنقطةِ سيرٍ نهائية للتاريخ هي من الشروط الضرورية لهذا النوع من التنظير، حيث تغدو نتائجه المنطقية حالة من النزعة القومية، وتبدّل الحداثة والمجتمع التنظيري باعتباره معيارًا ومرجعًا نهائيًّا لهذا التاريخ.

لكن للوعي الأوّلي والنوعي للحداثة ميزتين أخريين، كان لواحدة منهما ـ وما زال ـ تأثير خاصّ ومحدّد على علم الحداثة والدراسات الغربية لغير الغربيين. فهذه النظريات تصوّر الحداثة كبداية ونهاية للتاريخ. ولمّا كان تصوير الحداثة في بداية التاريخ يشتمل على تعقيدات أكثر من نهايته، فسوف نبدأ من الموضوع الأكثر وضوحًا؛ وهو الاعتقاد بأنّ الحداثة هي نهاية التاريخ. وبعد مقالة فوكوياما[1] التي أثارت جدلًا كبيرًا، والتي نشرها بعنوان: «نهاية التاريخ» لا يبدو أنّ ثمّة ضرورة ملحّة لتوضيح معنى هذا التصوّر ومفهومه، وإن كان لا بدّ من الإذعان بأنّ نظرية نهاية التاريخ لا ترتبط بنهاية الحداثة أو مراحلها الأخيرة.

لقد عدّت هذه النظريات الحداثةَ ـ من البداية وخلال مراحلها التنظيرية المختلفة ـ نهايةً للتاريخ أو مرحلة نهائية للتاريخ البشري. ولا يختصّ هذا التوهّم بنظريات كونت أو هيغل أو دوركهايم أو فوكوياما فحسب؛ بل نجد أنّ ماركس أيضًا ـ على الرغم من توجّهه النقدي بالنسبة إلى الحداثة واعتقاده

---

(1) Francis Fukuyama, **The End of History**.

بعبور التاريخ إلى مرحلة تالية أو مرحلة الكمون النهائي كنهاية للتاريخ- يرفض في الحقيقة أيّ تصوّر لما بعد الحداثة، وذلك خلافًا للتصوّر الظاهري الذي يشاهد في نظريته، حيث له رؤية إلى عالم ما بعد الحداثة ومجتمعه، باعتباره مرحلة تاريخية ممكنة.

علينا أن لا ننسى أنّ ماركس يرى في البرجوازية خيانة لأهداف الحداثة وغاياتها، ومرحلة تعيق تحقّقها بشكل كامل. وقد تشكّل نقده للرأسمالية والبرجوازية على أساس أنّ البرجوازية لا تحدّ من تحقيق الحداثة بشكلها الكامل فحسب؛ بل لا تستطيع أن تحقّق هذا الهدف بنفسها أيضًا.

وبالطبع يبقى ثمّة استثناء ينشأ من الوضع القلق أو المتأرجح لـ «فيبر» الذي يعدّ المُنظّر الحداثوي الوحيد الذي أعمل فكره في إمكانية العبور من الحداثة أو ظهور حالة من النظم التاريخي المختلف في النهاية (آخر مرحلة من هذا التحوّل الثقافيّ) التي تقلب الحداثة[1] رأسًا على عقب[2]. وعلى كلّ حال، فهذه القضية لا تترك بصمتها على الفكرة التي يُبحث حولها.

وثمّة نقطة مفادها أنّ فلسفات تاريخ الحداثة لم تعتبر أنّ المسار التاريخي يتحرّك للوصول إلى الحداثة أو الأنظمة الاجتماعية وهيئة الفكر الحداثوي، ولم تفكّر أيضًا في المرحلة التي تلتها فحسب؛ بل على فرض إعمال الفكر في ذلك المجال أو طرح سؤالٍ تقديريّ في هذا الشأن نجدهم يعدّون ذلك غير منطقيٍّ ولا أساس له، وينعكس ذلك في الناحية الشكلية للنظريات الحداثوية وفي

---

(1) يكتب فيبر في نهاية كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** بصياغة وعظية: «لا يعلم أحدٌ من سيعيش في هذا القفص الحديدي (النظام الحداثوي) وهل سينبعث أنبياء في نهاية هذا التطوّر الشامل أم هل ستحصل ولادة عظيمة للأفكار والأهداف القديمة...».

(Max Weber, **the protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**, p.182).

(2) المصدر نفسه.

محتوياتها أيضًا. ولما كانت معرفة الحداثة تضع هذا الوضع التاريخي أو الحداثة ضمن إطار تحقّق الهدف النهائي للبشرية والصورة المثلى للوجود الفردي والاجتماعي للبشر، فإنّه لا يستطيع بشكل طبيعيّ أن يفكّر في وضع تاريخي أفضل، مع أنّه يستطيع أن يبحث في انحطاط تاريخ البشرية بعد الحداثة والعودة إلى الوضع البدائي والأوّلي في حال انهيار الحداثة الفكرية واندثارها، كما يمتلك نظرة إلى تاريخ الغد البشري والمستقبل البعيد عن الحداثة. وكما انعكس ذلك بصراحة في نظرية فوكوياما، فإنّ نهاية التاريخ إنّما تعني الوضع الذي ينفي الوصول إليه تصوّر العبور منه.

إنّ نهاية التاريخ تعني تحقّق المعنى الوجوديّ للبشر بشكل تامٍّ وكاملٍ، وعدم تصوّر غاية أفضل في التاريخ البشري. وتبرز هذه النقطة في رفض الفكرة القائلة إنّ النزاعات القيميّة حول الغايات العليا هي التي تعطي موضوعيةً لاختلاف التواريخ من خلال اختلافاتها وتغييراتها، وتوجد إجماعًا غير قابل للنقض بين البشر حول المثل وعدم رجاحة أيّ قيمة أو غاية أخرى. وهذا تمامًا ما تشتمل عليه فلسفات التاريخ في عصر التنوير والنظريّات الخاصّة بعلم الاجتماع. وكما أبان كانط في مقالة «ما التنوير؟» وكما اشتملت عليه جميع النظريات، تعتبر هذه الفلسفات أنّ الحداثة هي نهاية التاريخ. وفي الحقيقة فقد أدركت جميع هذه الفلسفات أو النظريات التي عُرِضت بعد ذلك من قِبَل كونت أو دوركهايم أو آخرين أنّ عدم تحقيق النظم الحداثوية بشكلٍ كامل في الواقع التاريخيّ القائم في ذلك الزمان يُعدّ مشكلة أو أزمة، وبالتالي حاولت إيجاد الحلول المناسبة لها من خلال تقديم الاقتراحات. ولا تنحصر هذه الرؤية في ماركس الذي يطالب -بصراحة- بالخروج عن الحداثة الرأسمالية ويشير إلى عدم تحقّق مُثُل الحداثة في إطار النظم الرأسمالي، بل نجدها أيضًا في نظريات كونت الذي يقترح تأسيس علم الاجتماع والفلسفة الوضعية لمواجهة الأزمة، أو دوركهايم الذي يقترح تأسيس نقابات لتحديد

الأخلاقيّات الجديدة ومعايير المرحلة الانتقالية للمجتمعات الحداثوية لمواجهة الأزمة الأخلاقية-الدينية للحداثة.

ولا تعتبر فلسفات تاريخ الحداثة الحداثةَ نهاية التاريخ فحسب؛ بل تعدّها -وبشكل غريب ومتناقض- بداية للتاريخ في شكله غير المفهوم، والبداية التي تُطرح ها هنا كموضوع للبحث ليست مرحلةً تاريخيّةً جديدةً؛ بل هي بداية للتاريخ بمعناه المطلق. وقد ظهرت الحداثة -كما يدلّ لفظها- منذ بداية تشكّل وعي الغربيين بهويّتهم الحضارية الجديدة، حيث أشار المفكّرون الغربيّون إليها وأكّدوا عليها، ورأوا أنّها بالنسبة إليهم مختلفة وغريبة عن الحضارات المعروفة، إلى درجة أنّهم اعتبروا أنّها قد ظهرت وتجلّت بصورة منقطعة أو منفصلة عن سياق التاريخ البشريّ. كان هذا الشعور المتجدّد بالحداثة وانفصاله عن كامل التاريخ البشري مغايرًا لجميع التنظيرات الأوّلية التي تتحدّث عن ظهور الحداثة في القرن الثامن عشر الميلادي، والتي كانت تسعى إلى عرضها كاستمرار للتطوّرات التاريخية البشرية ونقطة ذروة لمسار هذه التطوّرات المستمر[1]. وقد كان لهذا الإدراك للتجدّد والفرادة -على الرغم من تناقضه مع هذه النظريات التاريخية العامة ومع الفكرة القائلة إنّ الحداثة هي نهاية التاريخ- حضورٌ قويٌّ، إلى درجة أنّ بعض الحداثويين ممّن أدركوا حديثًا هذه الهوية الحداثوية لم يعتبرها بداية للتاريخ فحسب؛ بل اعتبرها نقطة الصفر وشبيهة بالخلق من العدم أو بداية تاريخ البشرية جمعاء. لكن بالنسبة إلى الهوية الجديدة، فإنّ هذا النوع من الإحساس أبعد

---

(1) من فيكو الذي يعرض أول نظرية تاريخية عامة للحداثة إلى كندرسه وتورغو في القرن الثامن عشر الميلادي، وحتى بعد ذلك في القرن التاسع عشر الميلادي. ومن كونت وهيغل وماركس إلى دوركهايم وحتى فيبر، تُفهم الحداثة وكلّ النظريات الإنثروبولوجية الحداثوية (كنظريات تايلور وفريزر وبواس... إلخ) والأشكال المختلفة للحياة الحداثوية ضمن أطر العلم والدين والأسطورة... وحتى العائلة والأقارب في نطاق نظرية تاريخية عامّة يعتبرونها نهاية مسار تحوّلي لأشكال مختلفة من الحياة الاجتماعية.

من الجانب العاطفي ويعدّ من الناحية المعرفيّة أصلًا معرفيًّا في التنظيرات الخاصّة بالمفكّرين الحداثويّين منذ بداية تشكّل الحداثة في عصر التنوير وقبل نضج الحداثة والوعي بالذات بالنسبة إليها في المراحل التالية. وقد ظهر هذا الميل نحو البداية من نقطة الصفر المطلق أوالخلق من العدم أو بتعبير بلومنبرغ (1995): «البداية المطلقة»[1] في منهج ديكارت أو الشكّ الديكارتي قبل كلّ شيء، حيث اعتبرت تنظيراته نقطة البداية للحداثة. وبعد اتّخاذه موقف الشكّ في جميع معلوماته، شرع ديكارت بتعليق الوجود بأجمعه، وبدأ بتشكيل عالمه بوضع أسس وجوديّة له ضمن المساحة الحديثة لموضوعه من نقطة الصفر. وإنّ ما يسمّيه تشارلز تايلر بـ«الذات المتحرّرة» أو «الذات المنعزلة» من كلّ الوجود[2] خلال وصفه لبعض نظريّات ديكارت شكّلت مكانًا بديعًا ومنفردًا يمكّنه من بناء عالمه من العدم ومن داخل تأمّلاته في حال فقدان الوجود برمّته

---

(1) لقد استخدم تعبير «absolute beginning» في المباحثات التي كانت تجري بين من يعتقدون باستلهام الحداثة من التقاليد الدينية وعلمنة المفاهيم والنظريات الدينية من خلال الحداثويين وجعلها دنيوية من جهة، وبين المنظّرين المعتقدين بالتأسيس الذاتي للحداثة وعدم ارتباط المفاهيم والنظريات الحداثوية بالدين. وهذا التعبير يعكس رؤية المجموعة الأولى نوعًا ما. (لمتابعة هذا البحث انظر:

Hans Blumenberg, **the Legitimacy of Modern Age).**

(2) Richard Taylor, **the Sources of the self: the Making of the Modern Identity**;

يعتبر تايلور أنّ طرح ديكارت في هذا المجال هو نتاج تحوّل تعبر عنه آرندت بـ «عالم الاغتراب».

(Hannah Arendt, **the Human Condition**).

وترى الذات الديكارتية أنّ نفسها لا ماهية لها سوى العقل، ومع غياب النظم الوجودي والتشكيك فيه فهي غير مرتبطة بالعالم، وتفتقد لأيّ علاقة معه وتثبت ذاتها ووجودها في هذا الوضع الوجودي المعرفي الذي يتضمّن خلق العالم من العدم على يد العقل أو الموضوع. لمتابعة البحث انظر:

Richard Taylor, **the Sources of the self: the Making of the Modern Identity**, p.143-158.

أو الوضع الذي كان قبل الخلقة، استنادًا إلى الشكل الديكارتي، بمعنى عدم وجود عالم الوجود أو انعدامه.

هكذا، ونظرًا إلى الشكّ والتعليق اللذين يؤمن بهما ديكارت، فإنّ العالم بالنسبة إلى الإنسان الحداثوي يظهر من الشكّ ذاته أو الكينونة الشاكّة ويقين الشكّ أو الفكر الشكّاك، وذلك استنادًا إلى استدلال ديكارت حيث يقول: «أنا أفكّر إذًا أنا موجود». وفي الحقيقة، إنّ نور الحداثة ووجوده يُطلّ من الأفق الظلماني لفاعل المعرفة، كما يشرق من رحم ظلمة العدم وكينونة الوجود المنعدمة، وبهذا المعنى فبحركة واحدة نحو الشكّ من قبل العالِم يظهر الوجود من العدم السابق قبل الشكّ أو ما يسمّيه ديكارت بالتفكير.

ومع هذا لا تنحصر هذه الفكرة القائلة بالبداية المطلقة أو الخلق من العدم أو اللاشيء في الفلسفة الديكارتية وحدها؛ بل قد تبنّى جميع المفكّرين الحداثويين ـ من ميكيافيلّي وهوبز وحتى دوركهايم في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي ـ هذه المنهجية الديكارتية في تعليق جميع السنن الموجودة أو رفضها أو إقصائها حتى ذلك الزمان، وهذا ما انعكس في نظمهم الفلسفيّة الخاصّة[1].

ليس المنهج النقديّ الذي يُعدّ من مميّزات الفكر الحداثوي، والذي أخذ شكله في عصر التنوير، ليس إلا مظهرًا آخر لمبدإ في فلسفة الوجود ومعرفته يقوم على هدم الوجود غير الحداثوي كلّه، ويعكس هذا المبدأ مطلبًا وجوديًّا

(1) يعتقد دوركهايم أنّ علم الاجتماع، مع غضّ النظر عن تأسّسه من خلال زعزعة التقاليد السابقة، يعتمد على التعليق والرفض باعتباره مبدأً أو قاعدة معرفية. والنقطة المهمّة هي أنّ تحقّق علم الاجتماع ـ طبقًا لهذه القاعدة أو القاعدة الأولى ـ في أقصى هيئة له يتضمّن رفض السنن والفهم السائد. وبناءً على القاعدة الأولى، فلأجل الوصول إلى حقيقة جميع العلوم أو الإدراكات السابقة ـ وحتى الإدراكات اللغوية أو الأحكام المتعلّقة بمنهجية عالم الطبيعة ـ ينبغي تعليقها جميعًا. (انظر: إميل دوركهايم، **قواعد روش جامعه شناسى**، ص38ـ57).

لعصرٍ ميّزته الحالة الجوهرية، والجانب الإيجابي لمنهجه -كما يقول كاسيرر- ليس إلا هذا التوجّه السلبي والرافض للتراث والتقاليد كلّها، ولكلّ ما كان موجودًا حتى بزوغ فجر عصر الحداثة، أي العصر الذي قدّم تعريفًا لذاته ينطلق من اتّخاذه منهجًا سلبيًّا يعرف ما لا يريد، أو يرفض كلّ ما كان موجودًا قبله ليصل إلى وجهته الإيجابية وكلّ ما يريد[1]، وهو عصر كينونته في عدمية كلّ وجودٍ غيره.

وهكذا، فقد أفضت الحداثة، في أوّل مسعًى لها إلى إدراك الحقيقة الخاصّة بها وتصويرها، إلى فهم متناقض، وعرضته باعتباره بداية للبشرية ونهاية لها. يعتبر هذا التصوير الحداثةَ بداية حقيقية لتاريخ البشرية، أو شروعًا لتاريخ حقيقيٍّ للإنسان بما هو إنسان (وليس بما هو موجود يشبه البشريّة المتوحّشة التي كانت تعيش في مرحلة قبل التاريخ أي ما قبل التاريخ الذي يتماهى مع مفهوم ما قبل الحضارة الغربية والحداثة، كما يعتبرها كمالًا للإنسان وغايةً له ليصبح إنسانًا تامًّا وكاملًا وعقلانيًّا؛ بل ويجعل من ذلك هدفًا منشودًا ومرغوبًا كمضمون وجوهر ومحتوى يعرض هذه الروايات التاريخية العامة للحداثة، ويتحدّث عن منشئها وطبيعتها وكيفيّة ظهورها، ما يُضفي على التواريخ الحقيقية للبشرية رداءَ التاريخ البشري الوحيد الخاصّ بها.

إنّ اعتبار تاريخ الحداثة تاريخًا لكيفية ظهور العقل والعلم وكمالهما، وإدراك الحداثة على أساس ميزة العلم والعقلانية الخاصّة بها، هو النظرية نفسها التي تشكّلت في أوّل مرحلةٍ من مساعي المنظّرين الغربيين إلى فهم التحوّلات التاريخية للغرب المعاصر أو الحداثوي. وبعبارةٍ أخرى: إنّ فهم الحداثة وعرضها كتحوّل في العقلانية وعلم الإنسان كان النظرية الأصلية والمسيطرة على أوائل المنظّرين في باب الحداثة في القرن الثامن عشر الميلادي،

---

(1) أرنست كاسيرر، فلسفه روشنگرى.

حيث كانت تنضوي في إطار النظريات التاريخية العامّة وفلسفات التاريخ من الناحية الصورية. هذه النظريّات التي أخذت عناوين متنوّعة، من بينها نظريّة التعصّب والأحكام المسبقة، وغالبًا ما عُرفت باسم «النظرية الراقية أو الفكر الراقي»[1] عَدّت الحداثة النقطة النهائية لمراحل التطوّر العقلاني والعلمي للإنسان في التاريخ، حيث تبدأ من ظلمة الجهل وتصل إلى عصر التنوير أو نقطة تنوّر البشرية بنور العقل والعلم. وقد شبّه بعضهم هذا التحوّلَ بالتحوّلِ الفرديّ للإنسان ونموّه من الطفولة والصبا حتى سنّ البلوغ والكمال العقلي، حيث طوت البشرية في تاريخها مرحلتي الجنينيّة والطفولة للجهل وعدم الوعي الكامل والتامّ، واستمرّت بحركتها التكامليّة ونموّها الطبيعيّ حتّى وصلت إلى مرحلة الكمال والبلوغ العقلي والعلمي (أي الحداثة)، من خلال السعي المستمرّ في سبيل الوصول إلى مزيد من العلم والعقلانية.

يمكن أن نجد الصورة الأكثر نضجًا أو الأكثر تكاملًا لهذا النوع من التنظير في نظرية المراحل الثلاث للتحوّل التاريخيّ لأوغيست كونت، حيث فكّت الرموز الخاصّة بكيفية ظهور الحضارة الحداثوية الجديدة العجيبة والمنفردة في تاريخ البشرية وماهيّتها بالاستناد إلى فهمه وباعتبارها قانونًا علميًّا. وبما أنّ نظرية كونت «مثالية تاريخية» نوعًا ما، فهي شبيهة بنظرية هيغل، وإن كانت في الوقت ذاته مختلفةً عنها باعتبارها حقيقة نظرية معرفيّة أو نظريّة في علم اجتماع المعرفة والعلم البشري. ففي هذه النظرية تتحدّد كلّ مرحلة من التحوّل التاريخي الحضاري للبشر بمنهج معرفيّ حول نوعية الإجابة عن الأسئلة أو المجهولات الخاصّة بالإنسان في علاقته مع الوجود بشكل عامٍّ، ولاسيّما ببيئته المحيطة بالحياة الفردية والاجتماعية. وعلى هذا الأساس يبدأ تاريخ البشرية بالمرحلة الإلهية، حيث تُطرح فيه أسئلة حول كيفيّة وأسباب وقوع الحوادث في المجالات المختلفة من الوجود وإيجاد نوع

(1) سيدني پولارد، انديشه ترقى: تاريخ وجامعه.

من الارتباط العلّي (القائم على العلّة والمعلول أو السببية) بين تلك الحوادث باعتبارها معلولة لوجود روحاني-معنوي أو أرباب أو آلهة تشكّل العلّة المسبّبة.

وبعد خروج التاريخ البشري من هذه المرحلة البدائية والانتقال منها إلى المرحلة الوسطى التي تسبق المرحلة الوضعيّة التي بلغت فيها البشريّة مرحلة الحداثة، حيث استطاع الإنسان في هذه المرحلة الإجابة عن الأسئلة التي تدور حول علل الموجودات وأسباب وجودها، وقد استطاع بالاستعانة بالعلوم أن يكتشف العلاقات الثابتة والضرورية بينها، وإظهار الانسجام الدائم الموجود في الطبيعة باعتبارها قوانين علمية[1].

إنّ اعتبار الساحة التاريخية لعلم ما هو نطاقه العلميّ ذاته يستلزم فهماً لطبيعة الحداثة والعوامل الموجدة لها، ما يجعل قضيّة الغرب الحداثوي قضيّةً غير مفهومة وغير قابلة للإدراك بدل أن يوضّحها. وإذا رسمنا تصويرًا كاملًا للتحوّل التاريخيّ للحداثة بمحوريّة العلم والعقلانيّة مع جميع لوازمه وما يرتبط به فيمكن حينئذ أن نرى بوضوح الخطأ المعرفيّ الفاحش في هذا النوع من التنظير. ولمّا كان الإدراك الأوّلي للحداثة التي وصلت إليها المجتمعات غير الغربية، ومنها العالم الإسلامي ولاسيّما إيران، قد تشكّل في إطار هذا التصوير واستنادًا إلى نظريات مفكّرين من أمثال كونت واسبنسر[2]، فقد كان لذلك نتائج وتبعات مخيفة على نوع المواجهة العلمية والنظرية... ويلزمنا هنا أن نحدّد بالتفصيل الأبعاد المختلفة لهذا التصوير.

---

(1) Auguste Conte, **an Introduction to Positive Philosophy**, p.28-30.

(2) ندرك عند الرجوع إلى مؤلّفات المتنوّرين بأن النظريات الحداثوية للمفكّرين الأوائل ولا سيما كونت كانت ركيزة الدراسات الغربية وأساسها، انظر كمثال على ذلك: لطف الله أجوداني، **روشنفكران در عصر مشروطيت**؛ علي أصغر حقدار، **فريدون آدميت وتاريخ مدرنيته در عصر مشروطيت**.

وعندما يُنظر إلى تحوّل تاريخيّ حضاريّ على أنّه تحوّلٌ علميٌّ ـ عقلانيٌّ ويُعرض بهذا الشكل، فلن يقتصر الأمر على جعل العلم هو المحور والنواة في هذا التحوّل؛ لما له من دور في إيجاد هذه البنية الحضارية. ومن الناحية المعرفيّة، فإنّ إمكانية إيجاد نظريّةٍ مّا تستلزم توفّرها على تصوّر أو فرضيّات محدّدة في المجتمع برمّته، والذي يُدرك بدوره على أساس هذه الميزات، وعلى أساس القوى الاجتماعية الموجدة له والأساليب والطرق التي تستخدمها هذه القوى لتجري عملية التحوّل. وقبل أن نتطرّق إلى هذه الفرضيات، يبدو أنّ من الضرورة بمكان الإشارة إلى حقيقة تاريخيّة لنتعرّف على الجانب العقليّ فيها والأسباب التي أدّت إلى طرحها والقبول بها بشكل واعٍ أو دون وعي. هذه الحقيقة التاريخية التي كانت الأساس أو السبب الرئيس في تشكّل الوعي لدى المتقدّمين الحداثويّين لهذا التحوّل التاريخي ولظهور أوّل نظريات معروضة لفهم الحداثة وشرحها شكّلت التحوّل الذي عُرف في ما بعد باسم «الثورة العلمية». ويلتقي جميع المفكّرين على أنّ لحدوث الوقائع والتحوّلات المنفردة والمثيرة للإعجاب اجتماعيًّا في المرحلة الزمنية الممتدّة بين الأعوام 1650 و1750م (أو منذ قيام الثورة العلمية) الدور الأساس والمحوري في تشكّل التاريخ الغربي الحديث، وكذلك في إدراك الغربيّين ـ ومن بينهم المفكّرون الحداثويّون ـ لذواتهم. وقد أسهم في هذا الدور ظهور عددٍ كبيرٍ من العلماء آنذاك، حيث يشكّل كوبرنيكوس وكبلر وغاليلو ونيوتن العلماء المميّزين منهم. وعلى الرغم من أنّ هؤلاء لم ينالوا الاهتمام اللائق، فقد أوجدوا في تاريخ الغرب عالمًا حديثًا ابتعدوا فيه عن جميع الحضارات التي كانت في موقع مشابه لها حتى تلك المرحلة الزمنيّة؛ ما شكّل الحدث الأهمّ والمحدّد لغربٍ حداثويّ متمايز ومختلفٍ عن باقي الحضارات. ويبدو منطقيًّا وطبيعيًّا أن يصبح هذا الحدثُ الأسّ والأساس لوعي الغربيّين بهويّتهم وطبيعتهم الجديدة، بعد أن هبّت رياح التأثيرات الخاصّة بالثورة العلميّة عليهم وأدّت إلى حدوث نهضة في الحضارة الغربية، كما تأثّرت أغلب الحضارات ومُنظّروها

بتطوّرات الغرب العلمية وتشكّل إدراكهم وفهمهم لهذه الحضارة الجديدة على أساسها[1].

وبناءً عليه، فلا يوجد أيّ لبس في أنّ أوّل التنظيرات الغربية حول الحداثة، والتي باشرت بشرح طبيعتها وعوامل ظهورها، كانت قد ركّزت على المجال العلمي. ومع هذا، فإنّ ما يعتبر أمرًا إشكاليًّا وغير مبرّر في هذا المنهج الأوّلي ليس الاهتمام بأهمية العلم والعقلانية ودورهما في ظهور التحوّلات الغربية الجديدة؛ بل الأسلوب المُتّبع لتشكّل هذه النظريات التي وضعت كأساس لهذا العمل بشكل غير واعٍ ودون إعمالٍ للفكر فيه.

وعلى أيّ حال، فقد افترض المنظّرون الأوائل للحداثة، متأثّرين بالأوضاع التاريخية، أنّ التاريخ البشري هو ساحة النشاط العلمي، وأنّ جميع أحوال البشرية وأحداثها تنتظم حول محور المساعي العلمية للعلماء. ولمّا لم يكن مصطلح المجتمع العلمي قد ظهر بعد في ذلك الوقت، لتوضيح مجموع النشاطات العلمية وفهمها، فقد كان ثمّة تصوّر ساذج أيضًا بالنسبة إلى النشاط العلمي ونطاق العلم. لقد انطبع في الأذهان آنذاك تصوّرٌ خاصٌّ عن نطاق العلم والنشاط العلمي، مع فصل الأخير عن مصطلح المجتمع العلميّ الذي يتضمّن أجزاء وعناصر كثيرة من المؤسّسات والمراكز التعليميّة والبحثيّة والإعلاميّة، من قبيل المجلات الفصلية، والجمعيات، والمحافل

(1) لا يوجد في أي مكان دلالة على وجود مفكّر كان قد أدرك الماهية الحقيقية للحداثة دون أن يخلط بين هذا التحوّل التاريخي وبين التحوّل العلمي ـ المعرفي ويعتبرهما شيئًا واحدًا. وقد سيطر خطأ مشابه في إيران إلى ما قبل الثورة الإسلامية، فنجد أنّ الشيخ فضل الله النوري ـ مثلًا ـ وبعض العلماء قبله وبعده أدركوا، على شكل قضية معرفية، أنّ موضوع النزاع مع الغرب الحداثوي هو شيءٌ مغاير لقضية العلم، وأدركوا أيضًا هذه الحقيقة بشكل غامض لا يفهم إلا على ضوء الحسّ الديني أو على ضوء بعض الأصول والقواعد الدينية الكلية وبعض ظواهر الحداثة العامّة التي تجلت في تلك المرحلة.

العلمية، وكذلك العادات، والتقاليد، والاحتفالات، والجوائز العلمية، والمحاضرات، والبحوث العلمية في الإطار العامّ، فضلًا عن العلماء والطلاب الجامعيّين والعناصر التنفيذيّة في نطاق العلم. وكان ذلك التصوّر قائمًا على أنّ نطاق العلم شبيهٌ بمخبر علميّ يديره علماء متفرّدون بأساليب وأدوات أو فنون مخبرية. كذلك كانت النظريّات الخاصّة بفلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر الميلادي (أو الجيل الأوّل من نظريات الحداثة) تساوي بين نطاق العلم الذي يُتصوّر أنّه مساحة مخبريّة وبين العلم الذي ينطبق عليها. وفي هذا المشهد يتحدّد نطاق اللاعبين أو حدودهم من خلال الأساليب المتّبعة في اللعب ونوعيّته وكذلك الهدف والغاية منه، وهذه الأمور كلّها تتطابق مع النموذج المخبريّ، أي إنّ النشاط التاريخيّ بات نشاطًا علميًّا هدفُه الوحيد هو الحصول على الحقيقة وإماطة اللثام عنها، دون أن يتأثّر إلا بالدوافع المعرفيّة الباحثة عن الحقيقة.

ويتموضع ضمن نواة هذه النشاطات مجموعةٌ من العلماء أو الرجال الباحثين عن الحقيقة ممّن لا يفكّرون بشيءٍ سوى بالعلم والحقيقة، كما إنّ القوّة الوحيدة التي تؤثّر فيهم هي هذه القوّة بإلزاماتها المنطقية-العقلانية. وتتبع عملية التحوّلات والأحداث في هذا المشهد، أو التصوّر المخبري عن التاريخ وكذلك التحوّلات العلمية، المنهجيّة الخاصّة بمعرفة الحقيقة واقتضاءاتها. ونتيجة لذلك، فإنّ مسير التحوّلات التاريخية أيضًا -حسب هذه الرؤية- يتبع منطق المنهج العلميّ باعتباره نشاطًا باحثًا عن الحقيقة العلميّة، أي إنّ التاريخ -باعتباره مجموعة من التحوّلات المعرفيّة والعلمية- يتبع منطق التجربة والتقييم، حيث تواجه الأساليب الخاطئة للفكر والعمل -بعد اختبارها وتجربتها- وضعين أو احتمالين: الأول: أنّ كلّ تحوّل وحدث اختُبر في التاريخ يكون إمّا خاطئًا يوضع جانبًا ويُترك لحاله، وإما أنّه يخرج من الاختبار مرفوع الرأس وتصبح الأحداث والتحوّلات جزءًا أو قسمًا من المواد المشكّلة

للتاريخ، ليكتمل بناؤه بمقدار ما يتماهى مع الحقيقة. وبتعبير آخر: تسوقه أحيانًا نحو المسار النهائي له بمقدار ما تحظى به من صواب وحقيقة. والتصوّر الذي يظهر بهذا الشكل من وراء النصّ بحالة غير واعية وعلى شكل نظريات خاصّة بفلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر الميلادي حول التاريخ ومساره، هو التصوّر ذاته للمسار التراكمي والأحادي المعروف والمسيطر على التاريخ. لذلك لا غرو لو أدركنا أنّ هذا التصوّر عن مسار التاريخ وتحوّلاته هو ما يطلق عليه كون[1] اسم التصوّر أو «الرواية المتعارف عليها» عن العلم. فهذا الشبه -بل المساواة في الحقيقة- يعود في الواقع إلى أنّ النظريات التاريخية المذكورة قد تشكّلت على أساس التصوّر أو النظرية المعتادة والمتعارف عليها عن العلم وتغييراته وصواعده ونوازله، والنقطة المهمّة التي ينبغي الاهتمام بها هنا هي التشابه الكامل لمنطق توضيح مسار العلم ومسار التاريخ في هذا المنهج. وفي الرواية المعروفة عن العلم أنّ النطاق العلمي والنشاط العلمي لا يتبعان إلا المنطق الذاتي للعلم، والأمر عينه نجده بالنسبة إلى إطار التحوّلات التاريخية. واستنادًا إلى هذا المنطق، فكما إنّ مسار العلم أو أسلوب الانتقال من مستوى معرفيّ وعلمي إلى مستوى آخر وجميع التحوّلات المعرفيّة لنطاق العلم تجري على أساس المعايير المنطقية والمنهجية والمعرفيّة التي تُقيّم، فإنّ الانتقال من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى أو استبدال أسلوب حياة مؤسّسة اجتماعية مكان الأشكال الموجودة مشابه لعالم العلم.

وعلى هذا الأساس تكون التحوّلات التاريخية مطابقةً للتحوّلات العلمية؛ فتنتج عن الحصول على معطيات أكثر حداثة، أو من خلال ظهور حالات متناقضة أو شواهد سلبية، أو حصيلة إعمال تغييرات في المنهجيّات وإصلاح الأساليب والفنون، أو الحصول على الأدوات اللازمة وفنون البحث العلمي الجديدة.

---

(1) Thomas Kuhn, **the Structure of Scientific Revolution**.

وبسبب هذا الفهم البسيط أو البدائي للعلم الذي كان مسيطرًا في فترة تشكّل هذه النظريّات التاريخيّة، يُصوَّر العلم في هذه النظريات نشاطًا خالصًا وأصيلًا باحثًا عن الحقيقة بشكل كامل. وكما يُصوَّر التاريخ كمختبر ينشغل بالنشاطات الأصيلة الباحثة عن الحقيقة بعيدًا وبريئًا من تأثير أيِّ عاملٍ وعلّة أخرى إلا ما يتعلّق بالحقيقة والعلم، فبالتناسب مع هذا الفهم البسيطِ للنشاطات العلمية يُصوَّر العلماء أيضًا، بصورة أشخاصٍ ينشطون داخل المختبرات بهدف البحث عن العلم والحقيقة، ويتّبعون في سعيهم هذا المنطقَ والمنهج العلميَّ حصرًا، فهم يؤدّون أعمالهم العلمية ويكتشفون الحقائق دون تأثّرٍ بأيّ أمر غير علمي، وكأنّهم في ذلك مستقلّون عن العالم الاجتماعي والمجالات السياسية والاقتصادية؛ بل ومنعزلون ومنفصلون عن وجودهم الكليّ أو دوافعهم وميولهم النفسية، ولا يتأثّرون بأيٍّ من الأمور والمساحات غير العقلية المحيطة بهم. وببيان آخر: لا يُصوّر العالمُ خلال اشتغاله العلميّ المخبريّ منعتقًا من سائر المؤسّسات والبنى أو النَشاطات السياسية والاجتماعية-الثقافيّة فحسب؛ بل يُصوّر وكأنّه إنسان غير كاملٍ أي ليس إنسانًا مركّبًا من جسم ونفس وعقل. ونتيجة ذلك يبدو العالم عندما يدخل إلى المختبر وساحة العلم آلةً علميّة فاقدةً لكلّ سمات الإنسانيّة من عواطف وميول وأحاسيس وغير ذلك من النوازع البشريّة.

وبالنظر إلى تلك الفرضيات، فقد سرت حالة من اللاوعي من العلم إلى التاريخ، وهكذا يمكن إدراك سبب عدم فهم التاريخ في نظريّات فلسفة التاريخ، مثل نظرية هيغل أو كونت، التي تنظر إلى التاريخ باعتباره موجودًا عقليًّا منسجمًا وشاملًا يطوي مراحل عدّة في مسار مراكمة الوعي ، ليصل في النهاية إلى نقطة الذروة التي تنبثق عنها بصيرة علمية وحقيقة نهائية ومطلقة.

قبول الحداثة باعتبارها انتصارًا للعقل في التاريخ: مانعٌ لا يُخترق في وجه الاستغراب

قد لا توجد أيّ دلالة تاريخية أوضح من تسمية العصر الأوّل للوعي بالحداثة أو القرن الثامن عشر بعصر «التنوير»، وهي تعكس الخطأ التاريخيّ المتمثّل بافتراض تاريخٍ واحدٍ ومتطابقٍ للحداثة وللعلم وللعقل مع تاريخ التطوّرات العلمية والعقلانية. ولم يكتفِ الحداثويّون بتسمية القرن الثامن عشر الميلادي عصر التنوير أو تنوير البشرية بنور العلم بعد تسمية القرن الذي سبقه بعصر العقل؛ بل قدّموا في بياناتهم ومسودّاتهم التاريخية العلم والمنهجية العلمية كمفتاحٍ لفكّ رموز التاريخ المليء بالأسرار والغوامض الخاصّة بالحداثة أو «الرّقي» التاريخي. وبملاحظة الفلسفات التاريخيّة التي ازداد حضورها منذ أواسط القرن السابع عشر الميلادي، والتي تعتبر مرآة لروح القرن والفضاء الفكري لعصر التنوير، نرى في أعمال كلّ مفكر في هذا القرن والقرن الذي يليه إمكانية مشاهدة هذا الإطار الفكري أو التوضيح الحداثوي وتاريخه على أساس تاريخ العلم وأبطاله؛ أي العلماء[1].

---

(1) ومثال ذلك أنّنا لا نرى إدراكًا مغايرًا في أعمال الفلاسفة والموسوعيين عن الحداثة، فهؤلاء دوّنوا التاريخ البشري برؤيتهم الخاصّة بأسرع من حركة التاريخ الحداثوي ونشر العلم وتطويره، إلى درجة أنهم أكملوه أيضًا وأوصلوه إلى النهاية. وقد تحدّث دالامبر (وهو من الموسوعيّين أيضًا) عن ظهور التنوير في مقالة، واعتبر بيكون ولوك ونيوتن أبطال هذا التحوّل التاريخي، حيث أشعلوا مصباحًا سوف يضيء العالم تدريجيًّا إلى درجة لا نظير لها بعد قرون من الجهل و«الاستبداد اللاهوتيّ» من «الأعماق الظلمانية». وقد عكس دالامبر في مقالة له الأفكار العامّة للموسوعيين والمنوّرين في ذلك العصر حول تاريخ العلم والفلسفة بعنوان «المقال المدخلي»، حيث ادّعى بأنّ التحوّل في العلم من خلال الطرق والأساليب الاستدلالية الحديثة والبحث المستمرّ أدى إلى تحوّلات كبرى في الحياة البشرية أو السعادة والرفاه الإنساني. (انظر:

Paul Hayland with Olega Gomez & Greensides, **the Enlightenment: a Sourcebook and Reader**, p.35-36, 49-53).

وفي المقالة التي كتبها كانط لتعريف «التنوير» بعنوان: ما هو التنوير؟ تحدّث عن عصر الحداثة ومزاياه، وأجاب عن السؤال المطروح لصحيفة ألمانية، وشرح فيها رأيه بالإجابة عن السؤال الآتي: «هل نعيش في العصر المنوَّر (بنور العقل)؟»، فأجاب بشكلٍ قاطع: «لا، لكنّنا نحيا في عصر التنوير». فالتنوير برأيه هو انعتاق الإنسان من صغائر الأنانية.

إنّ العجز عن استخدام الفاهمة (القوّة المُدركة) في ما لا يجيزه الآخرون (أي المسؤولون الدينيّون ومن ثمّ السياسيّون برأيه) هو من الصغائر. وعندما تكون هذه الطفولية ممتزجة بالأنانية، فلا يعود ذلك إلى فقدان العقل؛ بل يكون ناشئًا من فقدان العزم والشجاعة «الدافعة إلى استخدام العقل بعيدًا عن أوامر الآخرين». ولمصالحهم الحقيقية أو الوهمية الدور الأساس -كما يقول في مقطعين تاليين مباشرة بعد تعريف التنوير وأقسام أخرى من المقالة- في إضعاف العزم اللازم لإبداع فكريٍّ مستقلٍّ وتخويف الأفراد من استخدام العقل الفردي. وقد كان لهؤلاء الأفراد الدور البارز في ما جرى لهم على أيدي أسيادهم وفي استمرار هذا الوضع الذي يملي عليهم إرادته.

وعلى أيّ حال، يدلّ شعار «التنوير» على السُّقم أو الضّعف في ما ينتج عن عدم جرأة الأفراد على استخدام عقولهم، وهو ما جرى في التاريخ قبل عصر التنوير؛ لكن برأي كانط، يمكن لهذا السقم والضعف أن يُعالَج على أيدي بعض المفكّرين المستقلّين؛ لأنّهم بعد الانعتاق من أسر الرعونة التي تثقل عواتقهم سوف يبثّون روح التقدير العقلانيّ لقيمهم بين الجميع، وسيبيّنون أنّ تكليف الإنسان يكمن في الفكر المستقلّ أو الفردي، وعلى هذا النحو سيعمل الأفراد والعلماء أو المفكّرون على الوفاء بدورهم التاريخي، ونتيجة ذلك أن تبادر المجتمعات أيضًا إلى نشر علومها تدريجًا، كما ستشهد إصلاحًا لأخطائها وارتقاءً وازديادًا لتنوّرها في جميع نواحي الحياة البشرية.

وحسب كانط، يشكّل التنوير «الغاية المناسبة للطبيعة البشرية»، وبدونه لن يكون لدينا سوى انحطاط للإنسان؛ لذلك يمنع بشكلٍ مطلقٍ وجودَ أيّ مانعٍ في مسار هذا التحوّل العقلاني الذي قد يؤدّي إلى «استمرار عصر التطوّر والتّحسّن غير المثمر والخالي من النتائج، ما سيؤدّي بالتالي إلى العمل على خلاف ما تقتضيه سعادة البشرية». وبناءً على هذه النظرة، يرى كانط أنّ الحرية العلمية والمباحثات العامّة ضرورية للتطوّر التاريخي، ويمنع كلّ إجراء يزيل إمكانية التغيير والتحوّل في الأساليب المنتهجة والجارية في الحياة؛ لأنّ الحرية هي الشرط الأساس للحصول على العلم الصحيح ونشره، وعدمها يحدّ من استخدام العلم الناتج لإصلاح الأخطاء بعد إدراك عدم صحّتها[1].

لكنّ هذا التصوّر عن الحداثة يبدّل مساحة التحوّل التاريخي إلى مساحة علمية مشابهة؛ بل يجعلها واحدة ومتطابقة، ويعتبر أنّ وقوعها ناتجٌ عن النشاطات العلمية للعلماء -ممّن أثرَوا التاريخ البشري ودفعوه نحو الأمام قُدُمًا من خلال مساعيهم المخلصة واستخدامهم للأساليب العلمية المنطبقة على المنطق الذاتي لعالم العلم بعد كشف حقيقة الأمور وأخطائها ومع حذف الأخطاء والصور الخاطئة للحياة أو إصلاحها- فما المشاكل والأزمات التي أوجدوها؟!

من الواضح أنّ المشكلة الأساس هي وجود هذا التصوّر والانحراف الناشئ عنه في إدراك التاريخ برمّته بشكلٍ عام، فضلًا عن حقيقة الحداثة والتحوّلات التاريخية الموجودة بشكلٍ خاصٍّ. إنّ إدراك هذا الخطأ والسعي إلى إصلاحه هو واحدٌ من الأسباب الأساس الرافدة للتطوّرات الحداثويّة في الغرب، وللتوجّهات الحداثوية اللاحقة التي توبعت من خلال تشكّل علم الاجتماع والنظرية الاجتماعية التجريبية.

---

(1) كانط، مقالته عن التنوير المنشورة في المصدر نفسه، ص 54ـ58.

علم الاجتماع: الأسلوب العلميّ لفهم الذات وعرض الحداثة على الآخرين

تدلّ الرواية المعروفة في علم الاجتماع على طبيعة ظهوره وكيفيّته، فإنّ إبداع هذا المجال النظري يعدّ قفزة تكامليّة ونقطة تحوّل في تاريخ التنظير الحداثوي. وانسجامًا مع التوجّه الغالب، تؤمن هذه الرواية أنّ أساس هذا التقويم والحكم هو الحقيقة بذاتها وأساليب الحصول عليها.

إنّ اتّباع علم الاجتماع للمنهج الذي أثبتت الثورة العلمية نجاعته على يد علماء كنيوتن، وحاز مقام المعياريّة في مجال الكشف عن الحقائق، تحوّل إلى ركيزة يستند إليها علم الاجتماع بوصفه الخيار الوحيد الصالح لفهم الحداثة وتقديمها على أنّها الحقيقة الأزليّة والأبديّة. وكلّ ذلك تحت ظلّ تلبّس هذا العلم بلباس المنهج الوضعيّ الذي لا يأذن للشكّ في الدخول إلى ميدانه. ومع ذلك فإنّ لهذا الشأن والمقام وجهًا متأصّلًا وأكثر عمقًا يرتبط بالوجود الحداثوي بالنسبة إلى هذا المجال من التنظيرات الخاصّة بالعقل الغربي.

وتجد الحداثة في ذاتها ـ باعتبارها عالمًا محدودًا بالطبيعة أو العلمانية ـ ميلًا إلى الهروب من الارتباط العُلوي ورغبةً في أن تؤسّس نفسها ذاتيًّا. وكما قيل سابقًا، يمكن اعتبار تاريخ الحداثة ـ ولاسيّما من الناحية النظرية ـ تاريخًا لمناهضة النظرة العلوية والاندماج في الشأن الدنيويّ[1]. بهذا المعنى تسعى الحداثة ـ حسب منطقها الداخلي ـ إلى صياغة الذات والاستناد إلى ذات المجال الذي ظهرت فيه بمعناها اللغوي أو المجال الظاهراتي أيضًا؛ لكنّ تحقّق هذا الهدف ـ بالنظر إلى تاريخ البشرية الطويل والتقاليد الموجودة التي ظهرت الحداثة فيها واستندت إليها نظريًّا وعمليًّا ـ لم يكن ممكنًا ولو لمرّة واحدة.

---

(1) أنطونيو نگري ومايكل هارت، **امپراطوری**، ص89 ـ 108.

وقد بدأت أوّل بوادر المرحلة المناهضة للنظرة العلوية بحذف الله والدين من النظم الحداثوية عمليًّا ونظريًّا. ومن مكتسبات الحداثة في تلك المرحلة ظهور الحكومات الاستبدادية العلمانية بعد انهيار النظم السياسيّة المرتبطة بالكنسية، وتشكّل نطاقًا من النشاطات الاقتصادية غير الدينيّة المستندة إلى النزعة الربحيّة، مترافقة مع تغييرات تاريخيّة تجعل الحداثة مستندةً إلى تيّار تاريخيّ أو ناتجة عن نشاط إنساني وداخلي. ولكنّ أبعاد التقليد الأساسيّة والتراثات الثقافية المتنوّعة، كما يبدو في تاريخ قرنين أو ثلاثة من تشكّل الحداثة، حافظت على وجودها واستمرارها حتّى نهاية القرن الثامن عشر الميلادي[1].

في الحقيقة، إذا تابعنا هذا التاريخ من بدايته إلى نهايته نظريًّا، فسوف نرى جليًّا أنّ هذه المرحلة البدائية من الحداثة كانت قد استقرّت وترسّخت بمساعدة من التراث والقيم والتقاليد الدينية. ففي البداية وقبل ظهور الحداثة، كان عالم الوجود مشتملًا على نطاقين: إلهي وطبيعي.

وبعد مرحلة من النزعة الدنيوية، بمساعدة الفلسفة في القرون الوسطى، أوجِد شرخ على يد فلاسفة متألّهين كتوما الأكويني، ليهيّئوا الأرضية والسبيل لنشر النطاق الطبيعي وتطويره، وصولًا إلى سيطرة التوجّه غير الدنيوي بشكلٍ كامل على سائر عالم الوجود. ومع ذلك فقد كان هذا الوجود الثانوي والمنقسم إلى جزأين، وما يزال، يستلهم وجوده المنسجم من النطاق الإلهي. وفي هذا التصوّر كان هذا الوجود الطبيعيّ ما يزال تحت ظلال الله، كما يدار الوجود برمّته من خلال إرادته التكوينية وما جاء في الكتب التي أرسلها إلى البشرية على يد الأنبياء.

---

(1) استدلّ بعض الباحثين على ذلك بأنّ علم الاجتماع الذي يعدّ أكثر العلوم الحداثوية تطوّرًا يستند إلى البراهين اللاهوتية والتقاليد الدينية لإثبات موضوعه أي المجتمع من الناحية الوجودية المعرفية. (انظر: **John Milbank, Theology and Social Theory**)

ومع شروع التيارات التي أدّت إلى تشكّل عالم الحداثة، تحقّقت خطوة أخرى في مسار النزعة الدنيوية وبثّ روح الاستقلال في عالم الطبيعة من خلال تفسيرات لاهوتيّة أخرى أخرجت الطبيعة من موضعها الظلّي والهامشيّ، وارتقت بها درجات في عالم الوجود، وأعطتها مكانة توازي الساحة الإلهية لتكون في عرضها وليس في طولها. وللوجود في هذا التصوّر الجديد إلهٌ واحدٌ يكفي فهم إرادته لإدارة العالم، لكن مع ذلك يُفترض أنّ إرادته قد عُرضت في كتابين، وأنّ كلا هذين الكتابين يكفي لفهم إرادته وإدارة العالم، وهذان الكتابان هما: الكتاب الطبيعي، والكتاب الوحياني أو المقدّس. وطبقًا لنظرية الكتابين والحقيقة المضاعفة التي كانت إرثًا للرُّشديّين في القرون الوسطى، والتي عرضوها استنادًا إلى روايتهم الخاصّة عن نظرية ابن رشد[1]، فإنّ هاتين الحقيقتين وهذين الكتابين يمتازان بالمصداقية.

وتقول هذه النظرية إنّ ثمّة مجموعتين من القوانين التي تُظهر نظم العالم وطريقة إدارته، وقد تحدّث مُنظّرو الحداثة ابتداءً عن أنّ القوانين الإلهية والكتاب الوحياني هو الأساس والمعيار الخاصّ بالقياس إلى القوانين الطبيعية وفهمها وتقويمها. بهذا المعنى تُقوّم الحالات المعارضة وتُحلّ نظريًّا وعمليًّا على أساس الكتاب المقدّس والقوانين الدينية، ثم في المرحلة الثانية يُركّز على الاعتبار المشابه للكتابين وللقانونين، وفي المرحلة النهائية يقال أيضًا إنّ لكتاب الطبيعة وقوانينها أساسًا وركيزة أكثر متانةً وقوّة لفهم الوجود والعمل على أساسه.

---

(1) هذا الفهم لنظرية ابن رشد يبدو خاطئًا وقد أشار الدارسون للفلسفة الإسلامية والفلاسفة المسلمون إلى هذا الخطإ في التفسير. يمكن مراجعة (محسن جهانگيري، **أحوال وآثار وآراى فرانسيس بيكن**، ص93ـ105) للاطلاع على نقل مباشر لابن رشد وكذلك رؤية بيكون المؤسّسة على ركيزة إدراكية غير صحيحة عنه من المروّجين المشهورين والمهمّين لنظرية الحقيقة المضاعفة ومقاربة العلوم دنيويًّا.

كان الاستدلال الذي يثبت وجود مشكلات خاصّة في كتاب المسيحيّين المقدّس يقول إنّ من الصعوبة بمكان إدراك حقيقة القوانين الإلهية؛ بسبب الطبيعة الملفوظة والمكتوبة لها، في حين أنّ القوانين الطبيعية لا تواجه هذا النوع من الصعوبات أو المشاكل. وكان يؤكّد في هذا الاستدلال على احتمال الفهم الخاطئ للكتاب المقدّس، مع عدم وجود هذا الاحتمال في كتاب الطبيعة، فضلًا عن أنّ هذا الاستدلال كان له جانب مكمّل يجعل من تقدّم القانون الطبيعي نتيجةً منطقية له. ونظرًا إلى هذا الجانب الاستدلالي، فإنّ الخلق وإرادة الله التكوينية تتقدّم زمنيًّا على إرادته التشريعية؛ لذلك لا يمكن للقوانين التشريعية أن تكون ناقصة أو مخالفة، فالتشريع بمعنى بيان الإرادة الإلهية لا ينبغي ولا يمكن أن يناقض الإرادة التكوينية الإلهية التي تبيّن في القوانين الطبيعية. من هنا يستنتج أنّ الطبيعة مرجعٌ دقيقٌ ومعتبرٌ لمعرفة الإرادة الإلهية وأساسٌ لفهمها. ومن هنا فإنّ المرحلة التي أُثبت فيها اعتبار الطبيعة ومرجعيّتها بمدد الأدلّة الإلهية والعقلية، والمرحلة التي استغني فيها عن هذا النوع من الأدلّة وبات الله فيها كصانع ساعات وصارت الطبيعة فيها أساسًا لفهم العالم وأمسى العمل مستندًا إلى قوانينها، لم تنفصلا إلا خطوة واحدة.

وبعد ذلك باتت معقوليّة الدين والكتاب المقّدس ومكانتهما مشروطتين بالانسجام مع العقل. وهذا تقريبًا هو مضمون اللاهوت والعلوم الدينية عند كانط، حيث كان يقول: «الدين منوط بالعقل فقط»، أو عندما كان يعبّر عن اشتراط مقام الدين ومكانته بتأييد العقل والقوانين الطبيعية له وانسجامه معها[1]. لكنّ هذا النوع من الفهم للعلم تناوله العلماء لاحقًا بالنقد والجرح، ومن هؤلاء يمكن الإشارة إلى كونت الذي تحدّث عن عدم وجود جدوى من طرح المفاهيم الميتافيزيقية أو مواضيع كالذات والطبيعة والحقّ أو القانون

(1) إمانويل كانط، دين در محدوده عقل تنها.

الطبيعي، وقد اعتبر أنّ هذه المفاهيم تتضمّن اعتمادًا على المجال غير الوضعي للوجود، حيث لا يمكن فهمها وإثباتها على أساس العقل التجريبيّ والعلوم الوضعيّة. وبعد كانط الذي استدلّ بعدم إمكانية معرفة الأشياء كما هي واكتفى بالحدث عن معرفة الأشياء كما تظهر لنا، شكّك كونت بشأن شرعيّة أيّ مفهوم ناظر إلى هذا العالم، وطالب بالانعتاق من هذه البحوث الفلسفية واللاهوتيّة، والاستناد إلى عالم الأمور الوضعية والعقلية.

بهذا المعنى، وبعد التحرّر من العالم الذي كان يعتقد بأنّ الوجود الإلهي والقوانين الإلهية أساسه وركيزته، شرعت مع كونت عملية التحرّر من مفهوم الطبيعة والقوانين أو الفهم الميتافيزيقي أو الفلسفي للوجود أيضًا، حيث سيطرت على مرحلة الحداثة الأوّلية منذ الولادة وحتى عهد كانط وكونت. وهكذا حظيت الحداثة بخطوة جديدة إلى الأمام في مسار مناهضة الرؤية العلوية والانعتاق من الاستناد إليها. وعند المضيّ في هذا المسار، استند كونت إلى ما كان ينكره في المرحلة السابقة، أي بالاستناد إلى قانون مراحل التحوّلات التاريخية الثلاث والاستدلالات اللاهوتيّة الكاثوليكية المحافظة -ولاسيّما مايستر ودوبونالد- حول وجود المجتمع وتجديد المبادئ والأطر والبرنامج العملي لها. ومع ما طرحه كونت، ومع الإعلان عن تشكيل علم الاجتماع أو ضرورة إيجاده، بدأت مرحلة أخرى من تاريخ التحوّلات الخاصّة بالحداثة، حيث تأخذ فيها العلوم الوضعية الفلسفية -ولاسيّما علم الاجتماع- مسؤولية فهم الحداثة وإدارتها، باعتبارها علمًا لا يرتبط بالنظرة المتعالية ولا بالعلم الوضعي، ولا يستند إليهما.

وقد بدأت المرحلة الثانية من تاريخ علم الحداثة -التي تعتبر قفزة في المواجهة المعرفيّة بالنسبة إلى الحداثة تحديدًا- مع ظهور علم الاجتماع، واستمرّت حتى أواسط القرن العشرين الميلادي أو زمن تأزّمها واستبدال

صور جديدة من التنظير[1] بالتنظير والتبشير بها.

إنّ كلّ ما ساقه كلٌّ من برغر وبيلّا حوّل مقام مواجهة الدين وتمايزها المستند إلى علم الاجتماع يصدق هنا قياسًا مع المواجهات التاريخية للعلوم الحداثوية التي سبقتها[2]. وكما يقول عالما الاجتماع المشهوران، فهذه القضية ليست غريبة بالطبع ولا غير متوقّعة أيضًا؛ بل شكّلت -خلافًا للفهم العامّي الرائج- أعمق مناهضات للدّين وأكثرها مخالفة، لا من ناحية الفيزياء النيوتنية أو ميكانيك غاليليو أو علم الأحياء الداروينى فحسب؛ بل من ناحية علم الاجتماع بجميع أشكاله اليساريّة منها أم اليمينيّة؛ لأنّ علم الاجتماع أو النظرية الاجتماعية هي الصورة الكاملة والهدف الغائيّ من التنظير للحداثة، وكان علم الاجتماع يُنظر إليه من خلال هذه الميزة.

إنّ مطالبة الحداثة بالحصول على علم وضعيّ أو تجريبيّ وعينيّ في باب الموضوعات أو البحوث الأخلاقية التي كانت تُدقّق وتُدرَّس سابقًا في إطار

(1) الخصيصة التي لم توضّح في النص هي أنّ علم الحداثة في هذه المرحلة كان في الحقيقة برنامجًا بحثيًا لمجالات متنوّعة في العلوم الاجتماعية. ومع غضّ النظر عن أن علم الحداثة كما يُشار إليه لاحقًا يعادل علم الاجتماع، فإنّ سائر المجالات الخاصّة بالعلوم الاجتماعية تستند إلى علم الاجتماع من جوانب متعدّدة. وفضلًا عن ذلك، ينبغي الالتفات إلى أنّ معرفة الحداثة ككلٍّ اجتماعي-تاريخي جامع ومنسجم يمكن أن يقبع باعتباره القضية والهدف لعلم الاجتماع فقط، دون سائر العلوم الإنسانيّة. وعلى أساس الأدلّة ذاتها، فهذه المرحلة من علم الحداثة تتحدّد مع ظهور علم الاجتماع. وممّا لا ينبغي نسيانه أنّ علم الاجتماع -وطبقًا لما أراد له مؤسّسوه، ولا سيما كونت- ليس علمًا اجتماعيًّا إلى جانب العلوم الاجتماعية الأخرى؛ بل يعادل جميع العلوم الاجتماعية والهيئة الصحيحة لنظرية معرفة المجتمع. فهؤلاء -وعلى أساس هذا المبدإ- نقدوا ورفضوا أعمال المنظّرين ممّن جاء قبلهم وأدلوا بدلائهم في الاقتصاد والسياسة بهذه الشمولية وباقي أقسام المجتمع، ما أدّى إلى إدراك خاطئ حتى ضمن هذه النطاقات أو التحوّلات السياسية والاقتصادية.

(2) Peter Berger, **the Noise of Solemn Assemblies: Commitment and the Religious Establishment in America,** p.30-35; Robert Bellah, **Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World,** vol. 15.

العلوم الأخلاقية كانت بمنزلة مطالباتٍ ظهرت قبل أوّل مرحلة للظهور الجماعي للحداثة أو عصر الولادة، أو حتى قبل ذلك ضمن سياق مشروع «المسار الجديد» لويليام الأوكامي في العلم. ومنذ بداية تشكّل التحوّلات القويّة المعارضة للنظم الدينية في الغرب في مرحلة ما قبل الحداثة، كانت الحداثة تضع بصماتها وتترك تأثيراتها على التحوّلات النظرية ضمن إطار العلوم الاجتماعية والإنسانية التي توجّهها.

وقد لاحظ علمُ الاجتماع مكامن الخلل المنهجيّ والمعرفيّ في أنواع التنظيرات الخاصّة بالمنظّرين الاجتماعيّين، ولاسيّما ما يتعلّق بطبيعتها ذات الرؤية الاستعلائيّة، ووضع محلّ التأمّلات الفلسفيّة الفاقدة للاعتبار والمتانة المنطقيّة، العلمَ الوضعيّ الحديث بخصائصه التي حازت المحلّ الأعلى في الثناء عليها وتمجيدها وجعل من هذه النزعة العلمويّة الأساس والمنطلق لعلم الاجتماع الحديث. ومع حدوث هذا التحوّل في علم الاجتماع باعتباره علمًا وضعيًّا يحلّ محلّ الفلسفة، ومع التحرّر من ربقة الطبيعة باعتبارها مجالًا ذاتيًّا ومتعاليًا للتجربة، أو وضعيًّا حسب تعبير كونت، كانت الحداثة تمضي قدمًا في مسار الاعتماد على ذاتها أو العالم الذي يصاغ من خلال أفعال البشر وأعمالهم.

وفي سياق هذا التغيير بات بالإمكان تصوير المجتمع كمجالٍ مؤسّسٍ ومقنّنٍ ذاتيًّا، دون الاعتماد على الساحة الإلهية أو القوى غير التجريبية أو الطبيعيّة المتعالية. وهكذا فقد توفّر أساس ذاتيّ لمعرفةِ الحداثة وإدراكها بشكلٍ كاملٍ، وهو في الوقت ذاته عينيٌّ وواقعيٌّ لا يقبل الشكّ. وعلى هذا النحو، فإنّ علم الاجتماع، مع احتفاظه بالإدراكات الناتجة عن فلسفات التاريخ السالفة، ومع إضفاء اعتبار واقعيّ-تجريبي عليه، وفّر للعالم المفتقد للأسس المطلقة والإلهية أسسًا راسخة لمعرفة الحداثة وإدراكها.

وطبقًا للتصوير الذي استوعبه كونت قبل أيّ مفكّر حداثوي آخر وبشكلٍ أفضل من الجميع، واستنادًا إلى ما قدّمه علم الاجتماع باعتباره موضوعًا ونطاقًا له، فقد اتّسم الوجود بجوهرٍ إنسانيٍّ ومستقلٍّ عن أيّ نطاق خارج فعل الإنسان وعمله، لكنّ أكثر شيءٍ يظهر استغناء الحداثة عن الكينونة غير التجريبية والمتعالية في هذه المرحلة هو نوع الفهم الذي يحمله كونت عن طبيعة المعرفة الممكنة للوجود. وخلافًا لما يتصوّر من نظرة كونت، فقد ابتعدت هذه المرحلة عن الفهم الإلهي والفلسفي بالحدّ الأعلى. فنوع المعرفة الممكنة للعالم، برأيه، هو معرفة العلاقات المتزامنة والمتوالية أو المتزامنة والتاريخية، وهي عبارة عن تقارنٍ ثابتٍ ومستقرٍّ بين الظواهر. هذه العلاقات التي تسمّى قانونًا ليس لها أيّ إطلاقٍ وضرورة أبعد من الضرورة التجريبية أو الضرورة الناتجة عن الارتباط الثابت والمستقرّ للظواهر بالاستناد إلى فهم هيوم للعلّية.

وعلى هذا الأساس، وحسب اعتقاد هيوم، فلا مكان لمفهوم العلّية في المعرفة البشرية أو المعرفة الوضعية، والقانون أو المعرفة الوضعية ليست إلا بيانَ تزامنٍ أو تعاقبٍ للظواهر، ولا تكشف عن ضرورة وراء التجربة أو فوق تجريبيّة. وهذا الشكل من التصوير للمعرفة الذي تبنّاه الوضعيّون في القرن العشرين[1] ليس سوى دمج الوقائع المراد بحثها والنظر فيها تحت قوانين الظاهريّات. وبعبارة أخرى: نكون قد فهمنا الأشياء والظواهر التي نفكّر فيها إذا استطعنا جعلها مصداقًا للعلاقات الثابتة والمستقرّة.

وفي الفهم الاجتماعي الذي ظهر على يد ماركس ودوركهايم وفيبر في

---

(1) لقد ارتبط الشكل الكامل لهذا المشروع التوضيحي باسم همبل؛ لكنّ النسخة الأصلية له كانت لاستيوارت ميل، وفي الحقيقة لتلمذته على يد كونت في هذا المجال. (انظر: كارل همبل، **فلسفه علوم طبيعى**؛

John Stewart Mill, a System of Logic).

العمل بشكله التقليدي، يفتقد الإنسان الجانب الجوهري أو الذات الطبيعية أو الفطرة، فالإنسان ليس إلا ما يعمله، أو هو فعله ليس إلا، وبتعبيرٍ آخر: إنّ حقيقة الإنسان تساوي عمله، وعمل الإنسان جزء من المجتمع أو شكلٌ من أشكال العمل الاجتماعيّ. فالإنسان يُنشىء بعمله الاجتماعي نطاقًا ضمن مسار التحوّل التاريخي، وهو المجتمع بعينه. ولما لم يكن الإنسان إلا عمله، فإنّ معرفة الإنسان هي معرفة المجال الناجم عن عمله. إنّ النظم والقواعد الخاصّة بهذه الأطر والمجالات الناجمة من خلال العمل الإنساني تحمّل الإنسان إلزامات وضرورات في الوقت ذاته، حيث تقيّد فعله وعمله. لكن بما أنّ هذا النطاق وقوانينه ليس إلا العمل الإنسانيّ والإلزامات الناشئة عنه، فإنّ المجتمع يصبح مؤسّسًا بشكلٍ راقٍ وإنسانيٍّ في جميع جوانبه الاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة. وفي هذا الإطار لا يوجد أيّ أمر خارج فعل الإنسان وعمله. بهذا المعنى يكون العالم الإنسانيّ أو العالم الاجتماعيّ، من حيث المعرفة الوجودية، مؤسّسًا على الذات بشكل كامل، ولا يستند إلى قوّة أو إلزام أكثر ممّا يلزم من ناحية فعل الإنسان وعمله.

إنّ ما يقول به كونت في تصنيفه لعلم الاجتماع باعتباره أساس العلوم كلّها وركيزتها ناتج عن فهمه الدقيق للإلزامات والاقتضاءات الخاصّة بالحداثة. وفي فهم كونت، أنّ التأسيس الذاتي للحداثة يشتمل على العالم الحداثوي المؤسَّس على الفعل الإنساني وعمله بشكل نظريٍّ وعمليٍّ. وكلّ أساس غير هذا الأساس سيناقض هذا التأسيس الذاتي للحداثة.

ولا يقتصر دور علم الاجتماع على كشف القواعد والنظم الناتجة عن الفعل الإنساني وعمله كأساسٍ لتعريف جميع العلوم التي تحدّد الظواهر والقضايا التي يمكن أن تكون محورًا وموضوعًا للتحقيق والدراسة؛ بل إنّ علم الاجتماع أساسٌ لنظام الوجود الحداثوي أيضًا؛ لأنّ المجتمع هو إطارٌ

ينبع الوجود كلّه من داخله ويرتكز على أسسه[1].

بعد كانط، انفصلت الحداثة عن الميتافيزيقا بما قدّمه كونت، لتحلّ النظرية الاجتماعية مكان الأخيرة ولم يكن لهذا الإحلال بعدٌ نظريٌّ فحسب. وقد كان التغيير الذي حدث جرّاء الحداثة في الإطار المعرفيّ وتصنيف العلوم، أحد المتطلّبات الحضارية الهاربة من سيطرة النظرة المتعالية والمطالبة بالتأسيس الذاتي بشكل مطلق. ولهذا السبب فقد أصبحت الفلسفة بعد كانط ومع هيغل وكونت فلسفةً اجتماعية تاريخيّة تجيب عن أسئلة علم الوجود وعلم المعرفة[2]، كما باتت غير ضرورية وفاقدة للمعنى، كما يقول الوضعيّون المنطقيّون.

إنّ أيّ نوع من التوضيح والفهم الخاصّ للوجود والتاريخ والإنسان مذ ذاك التاريخ فصاعدًا، يصبح بالضرورة إدراكًا اجتماعيًّا-تاريخيًّا، لذلك فإنّ التوضيح المؤسّس ذاتيًّا أو الإنسانيّ للوجود هو توضيح اجتماعيٌّ في هيئته الراجحة[3]. والمجتمع في التحليل النهائي أصل وأساس ينبغي العودة

(1) نجد في هذا الكتاب (أتين ژيلسون، **نقد تفكر فلسفى غرب**) واحدًا من أهمّ التفسيرات التي تشير بشكل جليّ إلى سبب اعتبار كونت المجتمع أساس وجود عالم الحداثة، وكيف استنتج أنّ علم الاجتماع وعلماء الاجتماع هم الكتاب المقدّس والأنبياء أو الكهّان والمتولّون تسيير العالم وهداية الإنسان الضال.

(2) وفي الحالتين اعتمدت النظريات أو فلسفات التاريخ الكونتية والهيغلية للاهتمام بحلّ المشكلات الخاصة بنظرية المعرفة ومعرفة الوجود (الفلسفة) بعد كانط. وقد حلّ كونت بنظريته القائلة بالمراحل الثلاث أزمتين من الأزمات الكانطية-على حدّ زعمه-، وهما أزمة معرفة وجود الذوات وأزمة تطابق العلم مع العالم الخارجي أو الواقعيّ. وذلك بعد إعلانه عن نهاية العصور اللاهوتيّة والمتافيزيقية. بهذا المعنى، فإنّ التاريخ من وجهة نظره قد وضع بحركته أو إعلانه نهاية عصر طرح هذا النوع من الأزمات، معتبرًا أنّ طرح هذه الأسئلة لا طائل منه. وفي الحقيقة فقد حذف أصل القضية، وأوضح من ناحية الجانب الإيجابي لهذه النظرية والأسئلة التي يمكن طرحها في العصر التجريبي والوضعي.

(3) كما نعلم فإنّ ثمّة توضيحات أخرى تتعلّق بعالم الحداثة عرضت وأجريت عمليًّا. إنّ التطرّق إلى هذا الموضوع خارج عن بحثنا ويتطلّب كتابًا بهذا الحجم بل وأكبر. ومثال على ذلك أنّ المادية هي واحدة من هذه الإمكانات التي عرض ماركس عدم كفايتها في «نظريات =

إليه لإدراك أيّ مقولة وفهمها. لذلك لا يبدو عجيبًا أن يطوّر أكثر الفلاسفة والمفكّرين الحداثويّين ـمثل هايدغرـ فلسفةً من نوع الفلسفة التاريخية ـ الاجتماعية. فقد حظي علم الاجتماع ـوالنظرية الاجتماعية بشكل عامّ ـ بمكانة في الحداثة، حيث يقدّم كلّ مفكّر كبير في النهاية تنظيرات اجتماعية ـ تاريخية، لا تبتني على الإلزامات المنطقية ـ المعرفيّة.

هذه الضرورة والاقتضاءات لها بعدٌ إنسانيٌّ حيث تهدم جميع الأمور المطلقة، وتضع بعدها الوجود المجهول والغامض الذي يسمّى «المجتمع» مكان الله والطبيعة، باعتبار أنّ المجتمع أساس الوجود، ويبيّن ما يقوم به وما يقوم به الوجود المتمحور حول الإنسان، فالمجتمع هو نقطة الارتكاز البديهية التي لا تحتاج إلى تبيين العالم الحداثوي أو الأصلي. ولأنّ نتيجة الفعل والعمل هي الإنسان بذاته؛ فإنّ العقل الحداثويّ لا يدرك ذاته إلا بعد أن يعرض نفسه عليه (المجتمع) ويعود إليه، فيجد حينئذ جميع عقده وتعقيداته في عقال يده، وبالنتيجة لا يرى حاجةً إلى المضيّ قدمًا. على هذا الأساس يُعلم كلّ مجهول من خلال إرجاعه إليه، كما يجاب عن كلّ سؤال كذلك، لكنّ هذا الأمر لا يحتاج بذاته إلى أيّ توضيح.

قد يبدو غريبًا أن يتجنّب كونت الاعتماد على العقل في استدلاله على صحّة العلم الوضعي وضرورة تأسيس علم الاجتماع، فهو يُرجِع إلى قانون المراحل الثلاث بدل أن يسوق استدلالًا عقليًا أو دليلًا معرفيًّا أو ما شابه، ويعتبر أنّ من اللازم ترك الإلهيّات والفلسفة أو الأطر التي توفّرها هذه العلوم من حيث المنهجية وعلم المعرفة. ففي عمل كونت لا نجد أيّ دليل فلسفيٍّ ـ إلهيٍّ ـوبالمجموع غير تجريبيّ ـ يؤيّد من خلاله العلم الوضعي وترفض جميع أشكال المعرفة وتُنقد.

= فويرباخ». وهنا نستطيع أن نكتفي بما عُبّر عنه في النصّ، وهو نتيجة الاختبار التاريخي ـ التجريبي لهذه الاحتمالات.

وهنا ثمّة ميزة في استدلاله على ضرورة تأسيس علم وضعيٍّ جديدٍ يُدعى «علم الاجتماع». وفي الحالتين يعرض كونت نظريّته التاريخية ـ أي قانون المراحل الثلاث ـ باعتبارها دليلًا كافيًا ووافيًا في تأييد العلم الوضعي وضرورة انعتاق الفكر الاجتماعي وانفصاله عن الأشكال الفلسفية واللاهوتيّة[1]. وطبقًا لهذه النظرية التي كان يعتبرها كونت قانونًا «ذهبيًّا» وشكلًا كاملًا للمعرفة الوضعية، يعرض دليلًا واحدًا لكنّه دليل كافٍ ووافٍ للقضيّتين. بهذا المعنى فإنّ سير التاريخ هو الحكم النهائي في هذا المجال. فنحن لسنا بحاجة إلى دليل آخر غير ما حكم به التاريخ. فالتاريخ بسيره التحوّلي ومع ابتدائه بنوع معرفيّ وانتهائه إلى آخر يبرهن على إحلال نوعٍ معرفيّ محلّ سابقه. وإذا طالبنا كونت بالدليل فمن المحتمل أن نجد ذلك المكان الذي يعرض فيه كونت عدم جدوى بحث البشر عن العلل الغائية والنهائية أو إدراك الذوات، والله هو المكان الوحيد الذي سوف نجد فيه هذا الدليل[2]، لكنّ هذا السبب ليس بأكثر من تعبير آخر عن ذلك الحكم التاريخي. فالبشر ضمن سيرهم التاريخي يعلنون عند خروجهم من مرحلة معرفيّة عدم جدوى تلك المعرفة وعدم اعتبارها، ويظهرون في المقابل الوجه الإيجابي للمعرفة الجديدة وفائدتها.

---

(1) ينبغي الالتفات إلى أنّ هذه النظرية ليست نتاجًا للتجربة بل هي نظرية قبل تجريبية جرى فرضها على الواقع، لكن لا يمكن اعتبارها غير تجريبية. فهي تشبه جميع النظريات الاجتماعية. فضلًا عن أن كونت أساسًا لا يؤمن بأن النظرية هي حصيلة لجمع المشاهدات. ومضافًا إلى ضعف أو نقص الأسلوب المعرفي لها الذي لا يفضي إلى مشكلة. فكون هذه النظرية هي تجريبية من الناحية المعرفية وهي ليست فلسفية أو لاهوتية.

(2) يقول كونت في أحد استدلالاته إنّ السؤال عن النطاق غير التجريبي في العصر الوضعي ليس من اهتمامات الإنسان الحديث وتوجّهاته؛ لأنّ الإنسان يميل إلى العلاقات التي تنشأ بين الظواهر في العالم وحسب. ويقول من جانب آخر إنّه لا يتطرّق إلى هذه الأسئلة في هذا العصر؛ لأن «ذهن الإنسان قد ترك البحث الذي لا طائل منه عن المفاهيم المطلقة وعن منشإ العالم وغايته». (انظر:
Auguste Conte, **The Positive Philosophy**, vol. 1).

وعندما نشاهد أنّ التاريخ قد وصل إلى معرفةٍ مّا وغفل عن معرفة أخرى، فذلك يدلّ على نهاية اعتبار تلك المعرفة وقيمتها وصحّة المعرفة الجديدة وقيمتها أو الأسلوب الجديد في العثور عليها.

وبهذا المعنى، فإنّ التخلّف عن ركب التاريخ من جهة، ونضارة صورة معرفيّة أخرى وازدهارها من جهة أخرى، هما كلّ ما نملك من دليل كونتي حول ضرورة ترك الأشكال المعرفيّة الأخرى والقبول بالمعرفة الجديدة.

لكن ما هو الطريف في هذا الاستدلال؟ وبالنظر إلى أنّ المقصود من الطرافة هنا ليس مجرّد الاستحسان الذوقيّ، علينا أن نقول إنّنا نجد ذلك منعكسًا في نوع الإدراك والفهم الكونتي لقانون المراحل الثلاث والإلزامات التي يفرضها هذا القانون علينا. وبغضّ النظر عن صحّة هذا الرأي أو عدم صحّته، فإنّ لقانون المراحل الثلاث، بحسب كونت ميزتين مهمّتين اثنتين:

أولًا: ما يعرضه هذا القانون هو حكم تجريبيٌّ، فهذا القانون ـ كما يُستشفّ من اسمه، يتوفّر على بعد معرفيّ وضعيّ تجريبيّ. وفضلًا عن ذلك، يرتبط هذا القانون بعلم الاجتماع أيضًا، فكونت وضمن رفضه لعرض أيّ نوع من الأدلّة المعرفيّة أو الفلسفية أو اللاهوتية التي تثبت صحّة العلم الوضعي أو ضرورة تشكيل علم الاجتماع، نجده عندما يعرض هذا القانون باعتباره دليلًا كافيًا يضع نفسه بنحو منسجمٍ مع المرحلة الوضعية.

وفي المرحلة الوضعية يصبح الاستدلال المقبول والمعرفة المعتبرة بالنسبة إلى أيّ أمر هو الاستدلال التجريبي المبنيّ على معرفة العلاقات الظاهرية، وبعض هذه العلاقات ناظر إلى ارتباط الظواهر المتزامنة وبعض آخر إلى الظواهر غير المتزامنة. وهذا القسم التالي يشتمل على النظريات التاريخية، كما إنّ قانون المراحل الثلاث ينضوي ضمن هذا القسم، لذلك يعتبر الدليل التجريبي الدليل المعتبر الوحيد لإثبات صحّة العلوم الوضعية، فهذه النظرية

تؤدّي هذا الدور بشكلٍ منسجم. وأيّ انحراف عن هذه القاعدة يولّد عدم الانسجام في المعرفة ويظهر وقوعَ خطإٍ ما. هذا النوع من الاستدلال الذي يقول إنّ المعرفة الوحيدة المعتبرة حسب قانون المراحل الثلاث هي العلم الوضعيّ، لا يقدّم دليلًا على عدم صحّة كلام ما أو عمل ما فحسب؛ بل يضع علامة استفهام أمام قيمة العلم الوضعي. وكما إنّ الاستدلالات اللاهوتيّة أو إرجاع الظواهر إلى الله أو الموجودات الإلهية لا قيمة ولا اعتبار لها بالنسبة إلى غير المؤمنين، فالاستدلال بالعقل الفلسفي أيضًا في مرحلة العلم الوضعي خطأٌ وغير صحيح بالنسبة إلى المؤمنين بالحداثة أو العصر الوضعي. هذا فضلًا عن تساؤلنا عن الذي لا يؤمن بالله مع تمسّكه بالله والإلهيات في البرهنة على كلامه وعمله، ألا يجعل من نفسه أضحوكة وشيئًا عديم القيمة؟ فهو يحكم بالإدانة على نفسه والوجود الإلهيّ وقيمة الدين بهذا النوع من الاستدلال، وعلى هذا النحو ينطبق الأمر على من يستدلّ فلسفيًا ويعلن عن نهاية الفلسفة في الوقت ذاته، فهذا الأمر أيضًا يبدو مدعاة للضحك ويجافي الحقيقة. لكنّ الموضوع ليس في استهزاء فردٍ ما بنفسه؛ بل القضية هي أنّه يحكم في هذه الحالة على نوع المعرفة التي يدّعيها بالعدمية وعدم استقرارها على أسس ثابتة.

ولكن عندما يكون المجتمع وجودًا مطلقًا، وأساسًا لكلّ وجود في المرحلة الوضعية، فإنّ أي استدلال في أيّ مجال، ولاسيّما في مجال علم الاجتماع الذي هو علم دراسة هذا الوجود المؤسِّس ذاتيًا، ينبغي أن يكون من نوع القوانين الذاتية لهذا العلم. لذلك فإنّ كونت -مع تجنّبه لأيّ نوع من الاستدلال غير التجريبي وغير المرتبط بعلم الاجتماع- لم يحافظ على انسجامه النظريّ في أعلى حالاته الممكنة ولم يظهر ذلك فحسب؛ بل حافظ في المستوى نفسه والحدّ ذاته على التأسيس الذاتي للعلم الوضعيّ، ولاسيّما علم الاجتماع. فالمجتمع باعتباره وجودًا فعليًا للعمل والحياة الإنسانية هو أساس جميع الأسس، ومن بينها أساس عالم الحداثة، وكذلك فإنّ العلم الخاصّ به

أيضًا هو الأساس لجميع العلوم. لذلك لا نحتاج في تأسيس علم الاجتماع إلى أيِّ دليلٍ آخر غير الدليل الذي ساقه هذا العلم بنفسه لنفسه. فمن وجهة نظر كونت، يثبت المجتمع ذاته بذاته، وطبقًا لقانون المراحل الثلاث ينبثق عنه اعتبار العلم الوضعي وقيمته وكذلك ضرورة تأسيس علم الاجتماع باعتباره العلم الذي يقدّم فهمًا للعالم الحداثوي وإدارته. فكلّ دليل آخر ينفي التأسيس الذاتي للمجتمع ينفي نتيجة لذلك التأسيسَ الذاتيّ لعالم الحداثة.

لمّا كان قانون المراحل الثلاث قانونًا يتعلّق بأسلوب عمل المجتمع أو قواعده وإلزاماته على طول التاريخ، فإنّ هذا القانون يحكم على الأمور طبقًا للقيم الأساس لعالم الحداثة. ومن وجهة نظر الحداثة، فكلّ ما يتعلّق بالماضي لا اعتبار له، وكلّ ما هو جديد معتبر بسبب حداثته.

إنّ قانون المراحل الثلاث الذي يعبّرعن كيفيّة تجدّد الأمور وقدمها وتحديد قيم الأشياء والظواهر على أساس نسبة حداثتها وقدمها يعطي أحكامه استنادًا إلى القيم الأساس والمحورية للعالم. فهل نستطيع أن نجد من بين داعمي مفكّري الحداثة رجلًا آخر قد أعمل فكره إلى هذه الدرجة من المنطقية والانسجام ومراعاة البيئة التي يحيا فيها وحافظ على إلزاماته وأضفى عليها قيمته المطلقة، أي مراعاته القيم المطلقة في عملية التأسيس الذاتي للوجود الحداثوي وإثباته؟

وعلى هذا الشكل يهب علم الاجتماع المجتمعَ كلّ ما يتطلّع إليه من الناحية النظرية والمعرفيّة والحضارية المطعّمة بالخصائص الحداثوية. فعلم الاجتماع مجالٌ حداثويٌّ من جميع الجهات، وهو يعرض إطارًا مؤسّسًا ذاتيًّا ومستندًا إلى فعل الإنسان وعمله، كما يعرض الأدوات المنهجية والمعرفيّة المعتبرة من ناحية العقل الحداثوي، ويوجد نطاقًا ذاتيًّا لفهم الحداثة وتغييراتها، ما يجعلها مستغنية عن أيّ اعتماد على الخارج عنها وعلى ما هو غير

حداثوي. وهذا القالب المعرفيّ ليس حداثويًّا من ناحية الأدوات والمفاهيم والمنهج والمعرفة فحسب؛ بل حداثوي من الناحية الموضوعية أيضًا كما قيل سابقًا، ويستند إلى الحقيقة التاريخية للحداثة، وموضوعه هو المجتمع الحديث، كما إنّ هدفه وغايته المعرفيّة هي فهمه وعرض مشاريع وسياسات حداثوية بشكل كامل، لحلّ جميع المشكلات التي يعاني منها المجتمع والعالم الحداثوي.

لذلك فقد بات من الواضح سبب سيطرة النظريات الاجتماعية -باعتبارها مرجعًا نهائيًّا ومعتبرًا لنوع المعرفة- على علم الحداثة مع ظهور هذا العلم. ومنذ ذلك الحين بات كلّ فهم للحداثة فهمًا اجتماعيًّا من جهة، كما إنّ كلّ ما يعرض في هذا المجال النظري وجميع ما يعتبر نتاجًا للنشاط المعرفيّ صار علمًا حداثويًّا من جهة أخرى. هذا مضافًا إلى أنّ علم الاجتماع -من ناحية الشأن والدور المُعطى له من قبل مؤسّسيه وما يقدّمه عمليًّا- ليس إلا انتماءً لعلم الحداثة أو المساعي التي تُبذل لفهم الحداثة وحلّ المشكلات والأزمات الخاصّة به وتوجيه المجتمع والتاريخ الحداثوي للوجهة المبتغاة. وبالطبع فإنّ الحضور في هذا المكان ليس أمرًا عجيبًا وبمحض الصدفة، ففي المجتمع والتاريخ الديني الذي يرى وجوده الكلّي ومظاهره شأنًا ألوهيًّا يستند إليه، تأخذ الإلهيات في معناها الأوسع قالب الفهم الذاتي وأسلوب حلّ المشكلات والأزمات أو توجيهها وهدايتها، ففي الحضارة المتمحورة على الإنسان -والتي تعتبر نفسها نتاجًا للتطوّرات التاريخية والطبيعية للوجود الطبيعي- التاريخي لعمل الإنسان أو المجتمع- يجلس علم الاجتماع مكان اللاهوت، ويأخذ على عاتقه الدور أو الوظيفة التي كانت لها، كما يحظى بالمكانة ذاتها.

وباستثناء ما قيل -ولاسيّما تبديل علم الحداثة إلى برنامج بحثيٍّ رسميٍّ وإجراء مؤسّساتيٍّ مستمرّ- فإنّ إحدى الميّزات المهمّة للمنهجية الجديدة لعلم الحداثة في هذه المرحلة معرفتها بالأزمات، أو بـ «أزمة الحداثة» طبقًا لتعبير المؤسّسين لها. وخلافًا للرؤية المتفائلة والإيجابية للمنهج السابق الذي يعتبر أنّ

الحداثة هي الغاية الكاملة والوضع النهائيّ الذي يفضي إلى السعادة ويجنّب النقص والمشاكل للبشر، فإنّ النظرية الاجتماعية في مجموعها -وليس فقط بالنسبة إلى التوجّهات اليسارية أو الشيوعية والنقدية- تلازمت وترافقت مع إدراك النواقص الخاصّة بالحداثة وتوجيه النقد إليها.

لم يكن علم الاجتماع يحظى بهذه الميزة النقدية والسلبية بالنسبة إلى الحداثة فحسب؛ بل كان منذ البداية ناقدًا لسذاجة الفلسفات والروايات التاريخية الكبرى التي تتحدّث عن الحداثة. لذلك ينبغي القول إنّ إحدى خصائص علم الحداثة الاجتماعي هي معرفة الصعوبات التي تواجه علم الحداثة، وكذلك اكتشاف النقص والمعيقات التي تواجه هذا الميدان الفكريّ والعلميّ، وعلى خلاف المتوقّع بدل أن تقلّل هذه التعقيدات نجد أنّه يُضاف إليها تعقيدٌ بعد آخر.

ومع ذلك ما يزال علم الحداثة الاجتماعي، كفلسفات التاريخ السابقة، يعتبر الحداثة بداية التاريخ ونهايته، ويدافع عن ماهيّتها الكلية، ما يعني الحكم بمصير واحدٍ على جميع البشر، وقد حافظ على الفكرة القائلة بالمسار الواحد أو المسار الأحادي للتاريخ أيضًا، مع أنّ المراحل اللاحقة شهدت سعيًا إلى اكتشاف علائم ودلالات تشير إلى مسارات متعدّدة للتاريخ في الأعمال الكلاسيكية[1]. لكن حتى فيبر لم يسلم من التشكيك في نظريّاته القائمة على أساس أفكاره المعرفيّة، في اعتقاده القائل بإمكان وجود نظرية تاريخية خطّية، حيث يدّعي فيبر أنّه يُشاهد دلائل وعلائم لوقوع هذا الاحتمال أو عولمة الحداثة[2].

---

(1) ومن بينها الاستناد إلى بعض مقالات ماركس حول الهند أو الجزائر، وكذلك الاستناد إلى أسلوب الإنتاج الآسيوي الذي تعتبر نظريته متعدّدة المسارات. انظر:

Karl Marx, **an Imperialism in India**.

(2) Max Weber, **the protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**, **p**.13.

ومع أنّ مفهوم البداية المطلقة للحداثة لا يُعرض لدى الكلاسيكيّين بقوة المراحل السابقة، فإنّ ثمّة دلالات واضحة في جميع نظريّاتها على تعليق التقاليد بهدف إعطاء الحداثة البداية المطلقة. ومع ذلك -ومع غضّ النظر عن هذا الجانب- يؤكّد علم الاجتماع بالنسبة نفسِها -إن لم يكن أكثر- على الطبيعة الجديدة والمتمايزة للحداثة، وباستثناء حالة فيبر كما أسلفنا، لا يُبحث في احتمال الخروج من الحداثة حتى في حالة ماركس أيضًا، على الرغم من ظاهر نظريّته[1].

ثمّة ميزة خاصّة بعلم الحداثة الاجتماعي في تمايزه عن فلسفات التاريخ، وهي منهجيّته في تبيين الآليّات التوضيحية له بشأن الحداثة؛ فبينما تحيل الفلسفات التاريخية ظهور الحداثة إلى الآليات المعرفيّة والعقلية، وتعتبر أنّ إحالة الحداثة إلى العقل (حيث تبدو ماهيته الحداثوية مثار شك) تعني إشراكه في إيجاد الحداثة وخلقها منذ البداية، تركّز النظريات الاجتماعية وتؤكّد على العلاقة والارتباط بين الحداثة والأمور أو الظواهر غير الحداثوية بشكل أكثر انسجامًا. ومن هذا الجانب تقبل النظرية الاجتماعية التقاليد والتراث؛ ولكنّها تحذفها في الوقت ذاته؛ لأنّها تعتبر أنّ التراث هو الذي ولّد الحداثة في الحقيقة، أو طالب بها منذ البداية من خلال ظهورها بشكل خاطئ، والنموذج البارز لذلك هو فكرة فيبر، حيث يرى أنّ للدين دورًا بارزًا في ظهور الحداثة. في الحقيقة وطبقًا لنظريّته في علم الاجتماع الديني، لم يكن للدين أو نهضة الإصلاح الديني في المسيحية دور أو وظيفة غير إرادية في إيجاد الرأسمالية أو ظهورها فحسب؛ بل كان يرتبط في الأساس بالتحوّل التاريخي برمّته، لا بالرأسمالية فقط. فضلًا عن ذلك، يعتبر فيبر بشكل مثيرٍ للعجب أنّ

---

(1) ما يرتبط بماركس ليس العبور من الحداثة؛ بل العبور من النظم الاقتصادية الرأسمالية التي يعتقد بأنّها عاجزة عن تأمين أهداف الحداثة والإنسان الحداثوي، وتشكّل مانعًا في طريق تحقّق تلك الأهداف.

الحداثة أساسًا هي استجابة وردّ فعل على الأزمة التي أوجدتها الأديان منذ بداية البشرية. لذلك، ونظرًا إلى قضية المعنى والحركة العقلانية باعتبارها آلية للاستجابة لهذه الأزمة، يُتصوّر أنّ الأديان -ولاسيّما اليهودية ومن ثمّ المسيحية- عوامل للعملية الخاصّة بالتحرّكات الدنيوية وغلبة العقلانية الأدواتية على التاريخ، أو ما يسمّى «ظهور الحداثة»[1].

ومع أنّ هذه النظرية عُرضت بشكل آخر من قبل دوركهايم أو برغر وبارسونز أيضًا، يبتعد الجميع عن الحداثة أو توضيحها؛ لأنّهم يركّزون على الآليّات الاجتماعية لتقسيم العمل أو أساليب الإنتاج والصراع الطبقي. ومع غضّ النظر عن ذلك، فلمّا كان علم الاجتماع في الحقيقة يشرح عملية التحوّلات الاجتماعية والتاريخية بآليات اللاوعي، ويجعل من القوّة ما وراء الفردية مسيطرة على التاريخ، فإنّه يبقى منذ البداية بعيدًا عن هذا النوع من

---

(1) ويتطرّق في البحث عن دور البروتستانتية إلى نزع السحر عن العالم، وكذلك «محو الفلاح من خلال الكنيسة والمناسك». ويقول إنّ التحول الذي كان قد شرع «مع أنبياء بني إسرائيل» وصل إلى نهايته في هذه النهضة الدينية.

(Max Weber, the protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, p.105).

وفي مدوّنات له أيضًا يشير فيبر إلى نظريته التي أطلق عليها «نزع السحر في العالم» أو نظرية النزعة الدنيوية -وكما يشير إلى صحّة ما قاله بارسونز في الهامش- باعتبارها عملية ضمن تحرّك أكبر نحو مقصد العقلانية أو «فلسفته التاريخية»، ويُرجع البحث إلى مقالاته المسمّاة «الأخلاق الاقتصادية والأديان العالمية»، ويركّز على «المكانة الخاصّة لأخلاق اليهودية القديمة بالمقارنة مع الأخلاقيات المشابهة لما في مصر وبابل»، حيث تمتاز برفضها للسحر.

(**Ibid**, p.221-222).

هذه النظرية ونظريته حول البروتستانتية وضّحها بعد ذلك علماء الاجتماع، كبرغر الذي وضعها كأساس للحداثة، لكنّه تعرّض للنقد بعد ذلك؛ باعتبار أنّه جعل الأديان في خدمة أهداف تغاير النوايا والأهداف الصريحة لها. (انظر:

Leo Strauss & Joseph Cropsey (eds.), **a History of Political philosophy**; Hillail Gildan (ed.), **an Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss**).

الرؤية. ومع ذلك، نراه يُدخل ضرورةً وجبرًا في التحوّل التاريخي للحداثة، الأمرَ الذي لا نجده في فلسفات التاريخ الأولى، باستثناء ما يرتبط بهيغل. فلم تكن فلسفات التاريخ الأولى موجودة باعتبار رؤيته العقلانية والفردية، فهذه النظريات التاريخية تصوّر التاريخ باعتباره مصنوعًا بيد الأفراد، في حين أنّ علم الاجتماع يعتبره نتاج آليّات في اللاوعي الواقعيّ الخارجيّ والجماعي.

يتحدّد التحليل الخاص بعلم الاجتماع عن الحداثة من خلال هذه الميزة، أي السعي إلى تبيين الحوادث التاريخية-الاجتماعية أو الأعمال الواعية الصانعة لتاريخ الأفراد على أساس آليّات اللاوعي. هذا في وقت يعتبر فيه بعض المنظّرين من أمثال فوكو أنّ هذا الأسلوب من التبيين يبتعد عن النموذج الإنساني النزعة الخاصّ بكانط، أو الأعمال الواعية على أساس الوعي (الأعمال الواعية الأخرى)، ولذا يرى فوكو أنّ هذا من الجوانب الإيجابية لنظرية علم الاجتماع[1]، ويوجّه إليها نقدًا بسبب إيمانها بالمسار الخطّي للتاريخ، ولاسيّما لناحية إيمانها بحاكمية القوى العينية التي توجد التاريخ[2].

ومن جهة أخرى، فقد حافظ علم الاجتماع أيضًا على ميزته النظرية، وهي معرفة الذات المبدئية للحداثة، مع أنّه يضيف من عقلانيّتها ومقبوليّتها المعرفيّة من خلال التغييرات التي يضفيها عليها. في حين أنّه في الروايات الكبرى لعصر التنوير ثمّة نوع من الاصطدام والمواجهة المطلقة بين الحداثة وجميع الحضارات وأساليب الحياة؛ لرفضها وإعطاء قيمة سلبية لأيّ نموذج غير حداثوي من الحياة. وفي النظرية الاجتماعية يُحافَظ على هذه الفكرة الأساس في الروايات الكبرى، وهي التقييم السلبي لجميع المجتمعات والحضارات باعتبار نظرتها بشأن المسار التاريخي، وباعتبار التصنيف الذي

---

(1) M. Foucault, **the Order of Things: an Archaeogy of the Human Sciences**, p.359-374.

(2) M. Foucault, **the Archarology of Knowledge**, p.7-30.

تعرضه عن المجتمعات، فالتصنيف المزدوج للحداثة والتراث كان جانبًا أساسًا من نظرية علم الاجتماع منذ البداية، وهو لا يشتمل ظاهريًّا على ثنائيّات النور-الظلام أو العقل-الجهل أو العلم-الخرافة الخاصّة بالروايات الكبرى. لكن يمكن ببساطة ووضوح لا يقبل التردّد ولا يترك مجالًا للنقد، عرض رؤى كلٍّ من دوركهايم (المجتمع المكاينكي-العضوي)، تونيس (المجتمع والاجتماع)، وبارسونز (المتغيّرات النموذجية)، وبعد ذلك نتعرّف على تكرار هذه الثنائيّات في شكلها الجديد. وفي هذه التصنيفات الاجتماعية لدى فيبر (أنواع الأفعال في مقابل الأفعال العقلية للحداثة) ولدى ماركس (البنى الاقتصادية غير المتساوية في مقابل البنية البرجوازية الأكثر توازنًا، أو المجتمع الفعّال في مقابل المجتمع التقليدي الراكد) ولدى غيرهم من علماء الاجتماع الآخرين، نلاحظ -حسب الظاهر- عدم استقرار ثنائيّات قوية لم تنحدر من السابق ولم تتموضع في الحداثة والحضارة أو المجتمعات الأخرى.

ومع هذا، فإنّ الميزات المطروحة لعلماء الاجتماع في تصنيفهم لأنواع المجتمعات -على الرغم من عدم التقابل الظاهريّ بين الجهل والعلم وبين الظلمة والنور- تشير إلى تقابلات سلبية أخرى، من قبيل الخاصّ في مقابل العام، والعاطفي في مقابل غير العاطفي، والعقلانية في مقابل الأدواتية، والنزعة الجماعية في مقابل النزعة الفردية، وجميعها ينضوي في إطار قيم عالم الحداثة، ويعبّر عن تقابل الحسن والسوء، والقبح والجمال، والعدل والظلم، ونظائر ذلك، وما هي إلا تكرارٌ للثنويّات السابقة كما يبدو ذلك بشكل جليّ[1].

(1) لقد وُضّح وبُيّن نوع التقييم الخاص بعلم الاجتماع وفهمه للمجتمعات الحداثوية والتقليدية أو الحديثة وغير الحديثة بشكل واسع في المجال ذاته؛ لكنّ التصور الأكمل عنه يمكن أن نجده في الدراسات الاستشراقية وما بعد الاستعمارية. وكمثال على ذلك انظر:

Edward Said, **Orientalism**.

وبشكلٍ عام، فعلى الرغم من أنّ علم الحداثة الاجتماعي -حسب التقييمات- قد زاد من الاعتبار الواقعيّ والإحكام النظري أو المنطقي لنظريات الحداثة، فقد أدّى في الوقت ذاته إلى فهمٍ خاطئ عن الحداثة، كما أوجد آليّات مؤثّرة في ظهورها وتطوّرها.

وهنا ثمّة إمكان ينبع من هذه المقدّمات، وهو أن يشير إلى الارتباط الأساس لنظرية علم الاجتماع مع الرواية ذات النزعة العقلانيّة للتنوير والتأكيد على ذلك. في حين أنّ علم الاجتماع يُقصي نفسه ظاهريًّا عن «الاعتماد» على العقل في تفسيره لظهور الحداثة والتحوّلات التاريخيّة التي تؤدّي إليه.

لكنّ العمل في الحقيقة يكرّر ذاتَه بشكلٍ خفيٍّ وأكثر تعقيدًا. وما يُظهر في نظرية علم الاجتماع ليس تطوّرًا للعقلِ التجريدي والتغيّرات العلمية؛ بل من تطوّرات العقل الواقعي الخارجي. وفي النظريات الكلاسيكية لعلم الاجتماع تعتبر الحداثة نتاجًا للتطوّر العقلي، لكنّ هذا التطوّر يظهر على شكل تجلٍّ خارجيٍّ له أو تحوّل في المؤسّسات الاجتماعية. وبتعبير آخر: في نظرية علم الاجتماع تتجلّى الصورة الواقعية للعقلانية ضمن إطار المؤسّسات الاجتماعية الأكثر عقلانية، ومن بينها تقسيم العمل والبيروقراطية والرأسمالية، وهذا ما يحتاج إلى تأمّل واهتمام. وعلى هذا الأساس، يعتبر علم الاجتماع -كما هو الأمر بالنسبة إلى فلسفات تاريخ عصر التنوير- أنّ تاريخ ظهور الحداثة هو تاريخ تطوّر العقل، حيث يبرز هذه المرّة على هيئة تطوّر للصور الأكثر عقلانية للعمل والمؤسّسات الاجتماعية. ومن هذه الناحية لا يبدو فيبر وحيدًا في رؤيته القائلة إنّ تاريخ الحداثة هو تاريخ تطوّر العقلانية الحداثوية (الأدواتية) في قالب مؤسّسات اجتماعية مختلفة، مثل الرأسمالية والبيروقراطية والسلطة العقلانية في نطاق السياسة؛ بل نجد أنّ دوركهايم كذلك يركّز على الماهية العقلانية لتقسيم العمل أو النظم الاجتماعي العضوي للحداثة، كما نجد

ماركس يركّز بدوره على الماهية العقلانية للرأسمالية[1]، ويلتقي الأخيران في اعتبار تاريخ ظهور النظم الاجتماعي للحداثة وتطوّره تاريخًا للعقل الأدواتي، لكنّ الفارق هو أنّ العقل في النظريات الاجتماعية يقبع في صورته الأكثر تعقيدًا، أعني الظهور الخارجيّ له في مركز التحوّلات التاريخية.

علم الحداثة المابعد حداثيّ: الحداثة القلقة أو الحداثة المطلقة

إنّ إحدى الميزات المهمّة للمراحل السابقة لظهور علم الحداثة أنّها -في مقام إدراك الحداثة أو عرض نظريّة حولها- لم تكن تقيّد المعنى الخاص لعلم الحداثة، لا بمراحلها الأولى ولا في الثانية. ومن الواضح أنّنا نواجه في النظريتين آراءً تهدف إلى عرض تبرير أو تفسير للحداثة، أو وصف بُعد من أبعادها أو جميعها. وفضلًا عن ذلك، فقد كان هذا الإدراك موجودًا لدى من صاغ هذه النظريات وعرضها. لذلك يبدو الحكم بفقدان علم الحداثة حكمًا متناقضًا عجيبًا وغير مقبول. لكنّ هذا التناقض أو الغموض يزول إذا علمنا أنّ ما أُدرك وبُيّن في المرحلتين لم يكن يشكّل حالة معرفيّة وإدراكًا للحداثة بشكل خاصّ؛ بل كان يجري للحصول على فهم عامّ وكلّي حول التاريخ والمجتمع البشري.

ومع غضّ النظر عن أنّ مفهوم الحداثة بالشكل الذي نفهمه فعليًّا لم يكن موجودًا في تلك المراحل، فإنّ نوع رؤية هؤلاء وفهمهم للعلم أو المعرفة وللتاريخ والمجتمع كان يحدّ من فهم أعمالهم، ويمنع من إدراكها، باعتبارها شكلًا خاصًّا من علم الحداثة. وقد كان المنظّرون في الجيلين الأولين من علماء الحداثة -ولاسيّما علماء الاجتماع منهم- يرون أنفسهم علماء يواجهون

---

(1) إنّ عدم العقلانية التي ينسبها ماركس إلى النظام الرأسمالي عبارة عن الكمون النهائي بالمقارنة مع النظم الأكثر عقلانية، وإلا فإنّ كتابات ماركس، ولا سيّما البيان الرسمي للشيوعية، مليئة بمدائح ماركس للعقلانية البرجوازية وعدم عقلانية أنظمة ما قبل الرأسمالية.

مسألة معرفيّة، ولم يكن الموضوع الذي يدقّقون ويفكّرون فيه مقتصرًا على المجتمع والتاريخ الخاصّ الذي يُدعى «الحداثة»، كما إنّ ذلك لم يكن يعني أنّهم لم يكونوا على علم بموضوعهم ومصداقه الخاصّ باعتباره مجتمعًا أو مجتمعات خاصّة لها خصائصها التاريخية؛ بل بمعنى أنّهم كانوا ينظرون من قلب هذه المقولات والقضايا الخاصّة إلى أمر عامٍّ يسمّى المجتمع والتاريخ. فهذه المقولات أو النماذج التي تُدرس مصداقٌ لأمر كلّي حسب رأيهم، كما إنّها موضوع ينبغي التدقيق فيه ودراسته اقتضاءً لإلزامات معرفيّة خاصةّ، لكنّها ليست موضوعًا معرفيًّا خاصًّا.

لقد كان نوع رؤيتهم للعلم والموضوع أو موضوعات معرفتهم يجعل المجتمع والتاريخ اللذين يُبحث فيهما مجتمعًا وتاريخًا عامًّا أو كليًّا، وليس مقيّدًا بقيود زمانية-مكانية خاصّة. الأمر الذي كان يهمّهم آنذاك هو معرفة المجتمع والتاريخ بشكله الكلّي أو العام، وبقصد الحصول على معرفة علمية عن ذات المجتمع والتاريخ وخصائصهما بشكل عامّ. وطبقًا لهذه الرؤية، لم تكن تواجههم أصلًا من حيث الأسلوب المعرفيّ فوارق أو اختصاصات خاصّة تحدّهم وتقيّدهم بهذه الموضوعات الخاصّة، فصحيح أنّ القضايا والتحوّلات الزمانية والمكانية المحدّدة جعلتهم يلتفتون إلى تساؤلات وموضوعات خاصّة، إلا أنّها لم تحدّ من اهتماماتهم بهذه الحالات، ولم تثنهم عن تحرّكاتهم باعتبارهم علماء في العلوم الموضوعية والعامّة.

وفي رؤيتهم المعرفيّة والمنهجية، فإنّ للمجتمع مصاديق متنوّعة، حيث لا توجد فوارق في اختصاصاتهم الخاصّة في الحالات التجريبية أو النماذج التي يبحثون فيها معرفيًّا؛ ولذا كان باستطاعتهم أن يدرسوا المجتمع (أ) بدل دراستهم المجتمع (ب)؛ لكن -وحسب رأيهم- فإنّ هذا الأمر لا يجعل من دراساتهم وتنظيراتهم الخاصّة عملًا وبحثًا خاصًّا حول المجتمع (أ) أو (ب)؛ لأنّهم يفهمون المجتمع والتاريخ بشكل عامّ، لا المجتمع والتاريخ الخاصّ الذي يدّعي الحداثة.

وحصيلة الدراسة هي معرفة التاريخ والمجتمع الخاصّ الذي يُطلق عليه مجتمع «الحداثة» أيضًا، لكن باعتبار أنّ الحكم والمعرفة العامّة والكلّية الخاصّة بهم تشتمل على هذا النموذج الخاصّ، كما تشتمل على مجتمع وتاريخ آخر كذلك. وعلى أيّ حال، لم يكن الموضوع الخاصّ من ناحية ميزاته الخاصّة -أي الحداثة- موضع إدراكهم وتمحيصهم.

وببيانٍ آخر: إنّ عنوان وصف الحداثة من وجهة النظر هذه لا يتضمّن أيّ معنًى خاصّ، فقد كان من الممكن تمييز موضوعات البحث بعنواني (أ) و(ب)؛ لكنّ التبديل في المصاديق لم يكن ليحدِث تغييرًا في هدفهم المعرفيّ الذي هو الحصول على العلم العام بالمجتمع والتاريخ الإنساني. ومع أنّ هؤلاء كانوا يركّزون في جميع المجالات الخاصة بالدين والأخلاق، وحتى بالسياسة والاقتصاد، على مجتمعاتهم؛ أي المجتمعات الحداثوية، فقد كانوا يتصوّرون أو يدّعون أنّهم لم يكتسبوا علمًا خاصًّا في باب المجتمع الحداثوي؛ بل حصّلوا علمًا حول المجتمع الإنساني ومن ثمّ عرضوه.

لكن في الوقت ذاته، لم يعرض المنظّرون الاجتماعيّون في المرحلة الكلاسيكيّة للحداثة علم الحداثة بشكله الخاصّ؛ بل كانوا يقدّمون معرفتهم وفهمهم الخاصّ حول المجتمع الحداثوي ضمن إطار معرفة عامّة للاجتماع الإنسانيّ برمّته، وهكذا كان الادّعاء أو التصوّر المترسّخ لديهم أنّ العلوم الاجتماعية هي علوم جميع المجتمعات البشريّة على نحو العموم؛ ، حيث شكّلت تلك المناقشات الأساس لمرحلة ما بعد تأسيس علم الاجتماع. وقد بدأت المناقشات قبل تشكّل علم الاجتماع ورسوخه، ولا سيّما في ألمانيا، حيث كان الطبيعيّون يمسكون بزمامه من جهة والتاريخيّون من جهة أخرى. ومن خلال الجدل الداخلي والخارجي انتهت هذه المناقشات في النهاية لصالح التاريخيين.

إنّ عدم قدرة المنظّرين الاجتماعيّين على ترسيخ نموذج واحد متّفق عليه في الأطر المتنوّعة -ولا سيّما في علم الاجتماع الذي يعتبر من العلوم النوعيّة والمصيرية بين العلوم الإنسانية- أدّى إلى قبول وضع غير معياري أو متعدّد النماذج -كما يقول توماس كون- باعتباره وضعًا طبيعيًّا لهذه العلوم. في حين كان علماء الاجتماع -حتى العقد الرابع والخامس من القرن العشرين الميلادي- يسعون إلى الوصول إلى وضع معياري أو إجماع على نموذج واحد في ضوء نظرية پارسونز البنيوية-التطبيقية، والوصول بها إلى أعلى حدٍّ ممكن من الإجماع، ولمّا وجدوا بعد پارسونز أنّ هذا الهدف بعيد المنال، تركوه يائسين منكفئين. وبعد ذلك وجد علم الاجتماع نفسه في مواجهة وضع يطلقون عليه «التعدّدية النظرية والمنهجية»، أي حالة لا تُعدّ في الحقيقة علم اجتماع؛ بل علومًا اجتماعية متعدّدة يقبع بعضها إلى جانب بعض، وهي مستمرّة في تحرّكها وفاعليّتها دون إمكانية الحصول على وحدة علمية بينها.

إنّ وجود حالة من تعدّدية النماذج أو النماذج المتنوّعة في إطار معرفيّ واحد يعتبر من وجهة نظر هذا المقال بمعنىٍ وجود علوم حداثوية متكثّرة ومتعدّدة في نطاق واحد أو مضمار ومجال معرفيٍّ واحد.

لكنّ هذا الوضع غير المعياري لم يُحدّ مثلًا بوجود علوم اجتماعية متعدّدة، ونتج عن ذلك وجود علوم حداثوية مختلفة ومتعارضة ضمن مجال أو فرع من فروع علم الاجتماع. ومع ظهور مجالات بحثية جديدة -كالدراسات الثقافيّة، والدراسات النسوية، والدراسات ما بعد الاستعمارية، ودراسات أخرى من هذا القبيل: كعلم المستحاثّات، أو علم الأنساب الفوكوي- وجد علم الاجتماع نفسه في مقابل منافسين له يستخدمون لغة ومصطلحات وأساليب ومفاهيم نظرية وقضايا وأسئلة مختلفة، ولديهم كذلك أهداف وغايات متمايزة وخاصّة، لكنّها تصبّ في المجال ذاته الذي يُعنى به علم الاجتماع. ولم ينتهِ الوضع المضطرب وغير المعياري لعلم الاجتماع عند هذا الحدّ؛ بل بات أكثر

تعقيدًا وإشكالية مع ظهور المنافسين الجدد؛ بل وأصبح أكثر مأساويةً حين برزت أنواع متزايدة من الدراسات تدريجًا في جميع تلك المجالات الدراسية الجديدة، كما حصل في علم الاجتماع أيضًا.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الوضع المضطرب وغير المتصوّر من قبل النظرية الاجتماعية لمرحلة ما بعد الكوهينية لا يحدّد خصائص علم الحداثة في ما بعد مرحلة علم الاجتماع، مع بروز تهديد أساس آخر لعلم الحداثة الاجتماعي من خارج بوتقة التنظير في العلوم الاجتماعية. كما إنّ تشكّل نزعة جديدة أطلق عليها لاحقًا «ما بعد الحداثة» كانت العامل الأصلي لتحوّل التنظير الخاصّ بالحداثة وعلم الحداثة في هذه المرحلة، وحتى لو اعتبرنا التحوّلات النظرية التي تحدّثوا عنها جزءًا معادلًا لما بعد الحداثة، فلن يكون لفصل بعضها عن بعض حينئذ معنًى ووجه معتبر. لكن لو اعتبرنا أنّ ما بعد الحداثة مرحلة ناظرة إلى تحوّلات معرفيّة تؤمّن الأوضاع والشروط الممكنة لظهور هذه التعدّدية النظرية لأمكننا آنذاك أن نقول إنّ مرحلة ما بعد الحداثة لم تقم إلا بترسيخ الوضع المضطرب المتعدّد النماذج في البعد التنظيري الاجتماعي. لكنّ مرحلة ما بعد الحداثة -مع هجومها على الأسس التي ترسّخت من خلالها النظريات الاجتماعيات الكلاسكية للحداثة أو العلوم الاجتماعية وبرّرت وجودها من خلالها- أغلقت جميع الأبواب التي تمكّن من الحفاظ على هذا النوع من الفهم حول الحداثة وإعادة بنائها مجدّدًا. ومع إيجاد إطار معرفيٍّ جديد بمحورية نفي العقلانية العامّة والحقيقة المعيارية والمعرفة الكلّية، لم تعلن مرحلة ما بعد الحداثة طريقًا للتنظير الكلاسيكي لعلم الاجتماع فحسب؛ بل أغلقت أساسًا طريق أيّ نوع من المعرفة، وبدّلت العقلانية والعلم إلى أزمة غير قابلة للحلّ.

ومع ذلك، فإنّ إسقاط العلم بأجمعه من الاعتبار -ولاسيّما العلوم الاجتماعية الحداثوية- لم يتضمّن عدم ارتباط علم الحداثة في هذه المرحلة

بالدراسات الغربية أو كما أسميناه «علم الاستغراب». ومع غضّ النظر عن أيّ فهم ورؤية خاصّة بالنظريات الاجتماعية لمرحلة ما بعد الحداثة، فقد برزت أمورٌ عدّة، في مقدّمتها الترجمة الهائلة والسريعة لتلك النظريات إلى اللغة الفارسية، والاستقبال الكبير الذي حظيت به من قبل المفكّرين والمتنوّرين في هذه البلاد، وقد أدّى ذلك إلى فهم ووعي للغرب أكثر ممّا مضى، وبذلك يبدو أنّ من الأهمية بمكان معرفة خصائص هذه المرحلة من فهم الحداثة. هذا، ومع غضّ النظر عن الأسلوب والمنهجية المتّبعة في استخدام تلك النظريات، حيث يتضمّن نقدًا ضمنيًّا لهذه العبارات، فإنّ قيمتها كنظريات معتبرة من الناحية المعرفيّة لم تكن قابلة للإنكار، ولها موضوعيتها الذاتية.

على أيّ حال، فإنّ إحدى الخصائص المهمّة والملاحظة لعلم الحداثة في مرحلة ما بعد الحداثة والنظريات المعروضة في هذه المرحلة بشأن المجالات المعرفيّة الخاصّة بالحداثة هي أنّها لم تعمل على جعل العقلانية الحداثوية على شكل عقلانية خاصّة تاريخية وقوميّة فحسب؛ بل الأهمّ من ذلك أنّ هذه النظريات الاجتماعية للحداثة استندت إلى عدم العقلانية أيضًا، وقد طُرحت هذه القضية على يد المنظّرين لما بعد الحداثة بأشكال مختلفة. يبدو أنّ الشكل الواضح لها هو نظريّة ليوتار التي تُظهر استناد العلم والعقلانية الحداثوية إلى أساس النظريات غير العلمية أو الروايات التاريخية الكبرى لرواية «التطوّر» أو «التحرر» الكبرى.

وطبقًا لنظريته التي ذكرت قبل هذا بشأن التوجّه الحداثوي الأول، كان العلم والعقلانية الغربية يستمدّان شرعيّتهما من الروايات الكبرى ويعرضان العلم كوسيلة لتحقيق الجنّة الدنيوية والحصول على الرفاهية، أو كوسيلة وطريقة للحصول على الحرّية والانعتاق.

على الرغم من ادّعاءات منظّري الروايات الكبرى، من قبيل ما تحدّث

به كونت حول قانون المراحل الثلاث أو ماركس حول المادية التاريخية، لم تكن تلك الروايات الكبرى نظريات علمية؛ بل أساليب تنبثق منها المعاني وتبرّر أو تضفي الشرعية على الحياة الحداثوية المشتملة على العلم والعقلانية الحداثوية. وبالطبع فإنّ عدم إمكان إضفاء الشرعية على العلم من خلال العلم ليس بالقضية التي أبدعها ليوتار؛ بل قال بها فيبر ونيتشه أيضًا، وكذلك قال العديد من الفلاسفة -ولا سيّما فلاسفة العلم- بعدم الإمكان العقلي لهذا الأمر واستدلّوا عليه. وإنّما كان دور ليوتار محدودًا بفهم أنّ العقلانية والعلم الغربي -حسب تعبير فيبر- لم يكن مجرّد أمر تاريخيٍّ أو قيميٍّ-ثقافيّ. وفضلًا عن ذلك، فقد قام ضمن تفسير الأسلوب الخاصّ الذي بُرّر فيه واستُدلّ على الاختيارات الحداثوية بالنسبة إلى الغربيّين، وتحدّث عن عدم اعتبار الروايات الكبرى التي كانت سندًا للعلم والعقلانية الحداثوية، وأنّها باتت دون أساس؛ بل وفقدت أيّ أساس تبريري للمحافظة عليها واستقرارها في المرحلة الأخيرة من التحوّل التاريخي للحداثة[1]. وقد بُحث في رواية كوهين أو فايرابند[2]، ورُكّز على قضيّة تبديل مؤسّسة العلم إلى مؤسّسة تشبه سائر المؤسّسات الاجتماعية. ويشير هؤلاء إلى أنّ للعقلانية صورًا وأشكالًا مختلفة، ولا يمكن تفسير تحوّلاتها على أساس المنطق الداخلي للعلم أو المعيار المنهجي أو الحقيقة. وحسب هذه الرؤية، فإنّ مكانة أيّ نوعٍ من العقلانية أو أيّ نموذج علمي هي كمكانة أيّ مؤسّسة اجتماعية أخرى، وهي حصيلة عمل قوى اجتماعية متعدّدة، فلا يقتصر الأمر على النظام السياسي ولا على دور المصالح والعلاقات أو النزعات غير المعرفيّة فيها؛ بل تشمل حتى الكذب والخداع وجميع الأساليب غير الأخلاقية التي تؤدّي دورها الخاصّ في هذا النزاع بين القوى التي ما زالت تمارس ذلك الدور، وهي الرؤية التي ينسجم معها ليوتار.

---

(1) فرانسوا ليوتار، وضعيت پست مدرن: گزارشى درباره دانش، 107ـ132.

(2) Paul Feyerabend, **Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge**; Paul Feyerabend, **Farewell to Reason**.

وتشبه رواية فوكو عن استناد العقلانية والعلم الحداثوي إلى عدم العقلانية في مرحلة من تطوّره الفكري (وهي مرحلة علم الأنساب) رواية كوهين، كما تشبه رواية فايرابند بشكل أكبر. ومع ذلك يرى فوكو أنّ ظهور «نظم الحقيقة» أو استقراره في هذه المرحلة هو حصيلة لعبة السلطة والسياسة مع المقولات، ولا يعتبر هذه اللعبة لعبة سيّئة وتافهة كما اعتبرها فايرابند. ومع أنّه جرّ قدم السياسة والسلطة إلى ساحة الحقيقة الأصيلة، فقد ترك مجالًا -ولو ضيّقًا- للقداسة والقيم الأصيلة والأبدية للحقيقة، ولا سيّما إذا كان المقصود من السياسة والسلطة نوعها الميكيافيللي. لكنّ رواية فوكو ذات البعد المعرفيّ القديم تشبه في استناد العقلانية إلى عدمها النموذج الاستدلالي التجريبيّ حول استناد العلم إلى فرضيات ما وراء الطبيعة.

في هذه المرحلة البدائية يربط فوكو ظهور المعقولات العلمية الخاصة أو أيّ نوع آخر من العقلانية بتشكّل نظم معرفيّة ووحدات معرفيّة وموضوعات خاصّةٍ بها، تشكّل بعض عناصرها الأصيلة فرضيات ما وراء الطبيعة في باب النظم والوجود واللغّة. لكنّ ميزة رواية فوكو هذه ليست في أنّها تجعل العلم مستندًا إلى بعض الفرضيات السابقة بشكل صرف كما كان متعارفًا قبله حول هذه المسألة؛ بل ميزة الرواية المعتمدة على علم الأنساب تغاير الجانب التجريبي الاستدلالي، حيث يقطع علاقة العقل والوعي عن مجال تشكّل الوحدات المعرفيّة وتثبيتها، ويجعلها نتاج عمليات ومسارات هي خارج الوعي والعقل. وطبقًا لهذه الرواية، واستنادًا إلى هذه الرؤية، ولأسباب تاريخية غير معروفة، فقد صاغت الألعاب اللغوية ووظائف اللغة -بشكل خارج عن سيطرة الوعي وبشكل اتّفاقي- نظمًا أو أطرًا أو مجالات خاصّة بها، وجعلت كلّ فهم واعٍ أو معرفة عقلية من النوع العملي مشروطة بحدودها.

وهذه الحدود التجريبية للمعرفة هي عكس الحدود الكانطية للمعرفة، فهي ليست عامّة وليست حادثة مسبقًا. فضلًا عن أنّها -كحدود المعرفة لدى

الكانطية الحديثة أو الهوسرلية- ليست نتاج الوعي والموضوع أيضًا، مع أنّ لها ارتباطًا بالثقافة أو عالم الحياة[1].

وبناءً عليه، وطبقًا لهذا النوع من الفهم ما بعد الحداثوي من كيفية تشكّل الإدراك أو العقلانية والعلم، لم تتجذّر النظريات الاجتماعية أو العلوم الحداثوية -سواء بشكلها الأوّلي أم بشكلها المرتبط بالعلوم الاجتماعية- عميقًا في الحياة الغربية السياسية والسلطوية والاقتصادية والثقافيّة والحياة اليومية فحسب؛ بل تحدّدت بشكل غير قابل للإدراك والإحساس بالنسبة إلى المنظّرين لها، من خلال البنى الأساس أو الأطر المعرفيّة. وقد أوجدت هذه الحالة من وجهة نظر فوكو سدًّا قويًّا وغير قابل للاختراق في قبال المنظّرين، ومنعتهم من الفهم العميق والدقيق لمرحلتهم الزمنية أو الفترة التي كانوا يعيشون فيها وينظّرون حولها، فبرأيه ما لم تنتهِ المرحلة المعرفيّة لا يمكن إدراكها لمن يفكّر في إطارها.

وبهذا المعنى فإنّ النظريات الخاصّة بالعلوم الاجتماعية أوالنظريات الأوّلية التي تقدّم الحداثة كحالة من الوعي للذات أو معرفة للحداثة لا تستطيع فهم الحداثة وإدراكها بشكل صحيح أبدًا، فهؤلاء لن يستطيعوا أن يدركوا سبب فهمهم الحداثة بهذا الشكل الذي صوّروه في نظرياتهم. ولا تُتاح معرفة هذه البنى والأسس -وتبعًا لذلك الإدراك الكامل لذلك العصر والعقلانية- لمن يقف خارج السياق ويكتفي بالمشاهدة إلا بعد نهاية العصر التاريخي الذي ينتمي إليه، هذا لو كان متاحًا في الأصل[2].

---

(1) لقد طرح رورتي في مقالة بعنوان «فوكو وعلم المعرفة» هذا السؤال: هل كان فوكو يقصد ذلك؟ وأجاب عنه بالإيجاب، وعرض انتقاده له، واعتبر أنّ فوكو لم يكن ناجحًا في هذا الأمر. (Richard Rorty, «**Foucault and Epistemology**»)

(2) إن مسألة عدم إمكانية معرفة الحضارات والمجتمعات لذاتها وتحديد هويتها إلى ما قبل نهاية حياة تلك الحضارة أو المجتمعات، عُرضت لأوّل مرّة من قبل هيغل في «مقدّمة=

لكن ثمّة ميزة أخرى للوعي بالذات تخصّ المرحلة ما بعد الحداثوية، وهي ميزة مهمّة أدركها فوكو قبل الجميع، ويمكن توضيحها على أساس نظرياته، مع أنّ المنظّرين الآخرين لما بعد الحداثة -مثل بودريار ودريدا أو دلوز[1]- أوردوا ذلك في نظرياتهم مترافقة مع إشكالية ما. هذه الميزة هي عدم وجود أسس للحداثة بشكل مطلق، والسعي إلى مناهضة النظرة الاستعلائية الناظرة إلى الوجود والفهم أو الحياة والعقل. ويقول فوكو إنّ هذا النوع من الإدراك بالنسبة إلى الحداثة ظهر لأوّل مرّة في أفكار نيتشه، ويجب اعتبار أنّه قد نال قصب السبق في هذا الفهم والسعي إلى إزالة آخر ما تبقّى من حصون النظرة الاستعلائية في الحداثة[2]. أمّا ماكينتاير فقد بيّن أنّ نيتشه لم يكن ناجحًا في الحصول على هذا المستوى من مناهضة النظرة الاستعلائية[3]. وعلى أيّ

= للتاريخ العالمي»، ضمن إطار تعابير استعارية وجميلة اشتهرت بعد ذلك وبقيت آثارها، ومنها: «إنّ المعرفة تفقد إمكانها قبل أن يطير بوم مينرفا». وقد بُحث لاحقًا في هذا الموضوع من قبل كالينغود (1970) وكولاكوفسكي، وكاستورياديس،

(Leszek Kolakowski, «**Modernity on Endless Trial**», p.3-13; Cornelius Castoriadis, «**The Greek Polis and the Creation of Democracy**»).

وكذلك فوكو (1990) ، بأشكال مختلفة، حيث لا يضع علم الحداثة الغربي بشكله العام (في الحدّ الأدنىٰ حتى عصر ما بعد الحداثة) في مقام النفي أو التشكيك فحسب؛ بل يوجد المسألة الأساس لهذا الموضوع الفعلي الذي ينبغي أن يدرس في مجاله.

(1) لعل بودريار استطاع قبل الآخرين أن يعكس هذا المعنى في تصويره أمريكا على أنّها الحداثة بذاتها، بمعنى الوجود والحياة المفتقدة للعمق أو النظرة العلوية أو الحياة الراهنة الفاقدة للماضي والمستقبل (Jean Baudrillard, **America**).

ومع ذلك نجد هيلر في «نظرية حول الحداثة» وضمن تعبيره بأنّ «الحرية هي أساس الحداثة» يقدّم تفسيرًا جديرًا بالمتابعة، وهو أنّ «هذا الأساس لا يشيد أيّ بناء»، حول الهروب من النظرة العلوية وخصيصة الحداثة التي لا تبقي لعالم الحداثة والبنى الواقعية والذهنية أو النظرية له أيّ استقرار وثبات (Agnes Heller, **a Theory of Modernity**).

(2) M. Foucault, «**Nietzsche, Genealogy, History**».

(3) Alasdair Macintyre, **Three Rival Versions of Moral Theory: Encyclopedia, Genealogy and Tradition**.

حال، فلقد كان نيتشه -حسب رأي فوكو- أوّل من صدح بقوله: «نحن لم نكن حداثويّين أبدًا»، مع إعلانه عن موت الله، وأنّنا لم نقدر على مواجهة وجودنا الإنساني الذي لم يكن له أيّ أساس. وبتعبير آخر: لم نستطع قتْلَ الله بشكل كامل؛ بل مهّدنا له الطريق لينظر خِفية ومن قنوات أخرى متّسمة بالإطلاق -كالعقل والطبيعة أو التاريخ والقوى التاريخية- إلى قلب وجودنا وعالمنا الحداثويّين. هذا الفهم الخاصّ بنيتشه -القائل إنّ فلسفة الإلهيات ارتدت حلّة جديدة، وإنّ المطلقات أو الآلهة ما زالت تتردّد في ساحة الوجود الحداثوي على شكل اعتقاد وإيمان بالوجودات المتعالية- ليس إلا تكرارًا لأقوال كونت بأنّ جميع أتباع الحداثة -بعكس العلماء التجريبين- كانوا مقيّدين بالأفكار اللاهوتيّة الفلسفية المُعدّلة.

لكن وبرأي فوكو، فقد ظهرت هذه الحقيقة من خلال نظريات مفكّرين كهيغل وماركس وكونت وغيرهم من الذين لم يستطيعوا الوصول إلى هدفهم على الرغم من ميلهم إلى الانعتاق والتحرّر من المطلق، كما إنّهم سعوا إلى الاستناد إلى الوجود الداخلي أوالتأسيس الذاتي للحداثة أو التصوّر التاريخي باعتباره وجودًا تكامليًّا. وبرأيه فإنّ تصوّر التاريخ متحرّكًا من نقطة الصفر أو البداية نحو النقطة الغائية -بشكل الانعتاق من الغربة الذاتية والحصول على الكمون النهائي أو المرحلة الوضعية أو أيّ غاية أخرى- يتضمّن فرض قوّة ما وراء تجريبية أو مطلقة، وذاتًا كامنة في التاريخ والمجتمع أو الوجود تصنع ذاتها ضمن مراحل مختلفة من التاريخ بشكل فعلي.

إنّ الفهم القائل إنّ الأعمال الإنسانية -وبواسطة نظم ذاتي يتضمّن أفعالًا وأعمالًا إنسانيّة واجتماعيّة- تعطي وجهة خاصّة للتاريخ لا يستطيع أن يؤدّي حقّ الوجود المبنيّ على الصدفة أو التاريخية للإنسان مهما سعى إلى ذلك. فبرأيه، إنّ تصوّر المعنى والغاية من الفعل الإنساني والسعي إلى إدراكه -كما جاء في نظريات علماء الاجتماع الكلاسيكيين- هو بمعنى سيطرة أمر من

ما وراء التجريبية وخارج عن الفعل والعمل التاريخي على التاريخ. ولكن يمكن تصوّر أنّ الأعمال والأفعال المبنية على الصدفة والحادثة للإنسان ستشكّل نسقًا منظّمًا دون وجود قوّة سابقة وعلوية أو أنّ تتحرّك نحو وجهة خاصة. ويتناقض هذا الفهم والتصوّر عن الحداثة مع الحقيقة الحداثوية القائلة بعدم وجود أمر أو حقيقة قيّدت الإنسان والمجتمع والتاريخ الإنساني قبل العقل والعمل الإنساني وخارجه، ولا يفرض عليها أيّ إلزام خارج عن الإلزامات الحادثة في فعل الإنسان نفسه. ويتطلّب البناء الذاتي للوجود والإنسان الحداثوي أن يكون التاريخ والمجتمع الإنساني «ابن وقته» (بالمعنى الدنيوي وليس العرفاني الذي يستخدم هذا المصطلح في تعبيره: «الصوفي ابن الوقت») فالتاريخ والمجتمع الإنساني يتضمّنان المعنى، لكن ليس المعنى الذي يتجلّى في فعله وعمله مسبقًا. فليس الحال الحداثوي لحظة ظهور الوصل أو تجلّي المعنى اللاهوتي (النظرة الاستعلائيّة الدينية)؛ كما إنّه لا يعبّر عن نقطة ظهور المعنى العامّ في أمر شخصيٍّ وجزئيٍّ أيضًا (النظرة الاستعلائية الفلسفية)؛ بل المعنى الحداثوي هو الذي يحدث في الساحة التصادفية للفعل وفي ذات الفعل، فالإنسان الحداثوي هو أسير حال يتشكّل بالفعل والعمل الحادث والتصادفي، فهو أسير ما يفعله، وبهذا المعنى فهو ليس أسير أيّ أمر آخر، حتى ذاته.

يشتمل المجتمع والتاريخ الحداثوي على نظم وبنى تجلّت، وما زالت تتجلّى، في هيئة مؤسّسات وأساليب خطاب وعلم، لكنّ هذه البنى ليست من قبيل بُنى شتراوس المتحكّمة بالوعي مسبقًا أو أيّ صورة أخرى من البنى اللغوية الاستعلائية أو غير اللغوية. فهذه البنى هي بنى آنية تتشكّل في الآن أو اللحظة وعلى أساس القواعد التجريبية والفعلية للعمل والقول أو الأداء اللغوي وغير اللغوي. ويأخذ العالم الحداثوي معنى في اللحظة والآن، وفي اللحظة والآن يتّخذ نظمًا وبناءً خاصًّا به. ولا يوجد أيّ معنى أو أيّ نظم

موجود مسبقًا يقيّد فعل الإنسان الحداثوي وقوله، فالإنسان الحداثوي لا يتقيّد بالحقيقة[1]، ولا يتقيّد بأيّ أمر متعالٍ ومطلق، من قبيل عقل الطبيعة أو القوّة الذاتية الداخلية للعمل والقول.

ولا يشترط العالم الحداثوي بمعنى ونظم مسبق، ولا يتحرّك نحو عالم آخر أو غاية محدودة داخل العالم أو التاريخ. فالمعاني والنظم تظهر فيه لحظة بلحظة، وأيّ فعل وحدث يستطيع أن يلهمه بيّنة أخرى ومعنى آخر. الإنسان الحداثوي لا يتقيّد بماضٍ ولا يحدُّ بمستقبل، فهو يحيا في لحظة ويموت فيها أيضًا، وهو لم يأتِ من مكان ولا يذهب إلى مكان آخر. الآن هو كلّ ما هو والإنسان حرٌّ طليق بشكل مطلق، وحتى فعله -خلافًا للفرضية السابقة والتوجّه الاجتماعي[2] -لا يقيّده لأكثر من لحظة.

إنّ نظرية علم الأنساب وعلم المستحاثات هي سعي إلى جعل هذا الوجود الحداثوي غير المحدّد والفاقد للهيئة مفهومًا قابلًا للإدراك، ففي علم الآثار يجعل فوكو البشر مقهورين لنظم كلامهم وقولهم، لكن ليست تلك النُّظُم والبيئات التي توجد قبل التحدّث والتفوّه بالكلام؛ إنّ نظم الخطاب والقول الخاصّ بعلم المستحاثات هي نظم تتشكّل بالكلام والقول، وتتبدّد بالقول والكلام أيضًا. إنّ الوثائق أو الأقوال المدوّنة والمنطوقة هي تعبير عن حدث وقع سابقًا ولا تعتبر تاريخًا لماضٍ ما، فهي ليست صانعة للحدث والتاريخ، فكلّ كلام وقول يخبر عن ظهور نظم ومعنى جديد ويصوغه في

---

(1) هذه واحدة من نتائج افتقاد الحداثة للأساس أو كون الحرية أساسًا لها من وجهة نظر آغنس هيلر.

(Agnes Heller, **A Theory of Modernity**, p.8-16).

(2) كما يقول ماركس: نحن نبني التاريخ، لكنّنا نشيّده في الأوضاع التي يفرضها علينا. وبتعبير آخر: نحن أحرار في بناء التاريخ، لكنّ حريتنا ليست مطلقة؛ فنحن محكومون بما بنيناه سابقًا أو ما بناه الآخرون (أي تاريخنا السابق).

الحقيقة[1]، فالنظم والكلمات والأقوال الناتجة تشكّل قواعد لتشكيل الخطاب الظاهر في نصّ الكلام والقول الذي يعطي شكلًا ومضمونًا له.

لكنّ فوكو أدرك لاحقًا أنّ هذا التصوّر عن الوجود أو فهم العالم يستند إلى ركيزة نظام الخطاب التصويري الناقص أو المفتقد للروح. فلا وجود للكلام والقول من ذاتهما ليظهرا ذاتيهما في عالم الوجود. الكاتب والخطيب هما من يتكلّمان ويكتبان، فإضفاء حالة من الاستقلالية لعالَم الكلام والتدوين -كما يحصل في علم المستحاثات- يبقى قاصرًا عن توضيح كيفية ظهور الكلام والقول أو تشكّل الخطاب وتغيّره، وبالنتيجة يشرح كيفية بناء العالم الحداثوي والتعبير عنه. ينبغي أن يوجد ما أوجد الكلام والقول وأظهره ليظهر الكلام والقول. وهنا يعود فوكو إلى أزمة الوعي والوجود أو العمل ونظرية ماركس، ويلتفت إلى العمل باعتباره قوّة أساس وركيزة للكلام والقول، كما هو حال الفعل لدى ماركس. لكنّ الوعي بمعنى الوجود الواعي -كما يعتبره ماركس- هو محلّ التقاء الفعل المتضمّن للوعي.

لكنّ حصيلة تنظير فوكو في هذه المرحلة هي اللعب الثنائي للنظام والعمل أو الوعي والوجود، حيث تبدو على شكل خطابات أو مؤسّسات

---

(1) يمكن اعتبار أنّ ميزة المنهج التاريخي عند فوكو أو الثورة المعرفية التي قام بها بمعناها الدقيق واللائق، هيَ الثورة الكوبرنيكوسية في مجال التاريخ، كما إنّ تغيير موقع الوثائق وجعلها أعمّ من المكتوب أو المحكي (الشفاهي) يتجلّى في التاريخ وتدوينه. فكانت الوثائق العائدة إلى فترة ما قبل كوبرنيكوس تصوّر باعتبارها مرايا تعكس الحوادث والوقائع التاريخية، وكانت تأخذ على عاتقها دور أداة لكتابة التاريخ أو فهمه. لكن في منهج فوكو تترك الوثائق مكانتها الحكائيّة، وتقبع في موقع «اللحظة والآن»، حيث تبني التاريخ وتوجد الأحداث التاريخية من خلال التفوّه بها (بهيئتها الشفاهية) أو تقريرها (بهيئتها الكتابية). «... ويلتزم التاريخ في شكله التقليدي بالتذكير بالماضي، ويُحيل اللحظات إلى وثائق وآثار لم تكن في ذاتها لفظية أو كانت تتفوّه ضمن صمتها بكلام مغاير لما كانوا يتحدّثون به».
(M. Foucault, **The Archarology of Knowledge**, p.96-97).

تتعاون على إيجاد نُظُم ومعانٍ في لحظة ما وإزالتها أو تمهيد مسار جديدٍ لها.

وبالطبع، فليس من أولويّات بحثنا أن نعرف نسبة نجاح فوكو في عرضه الحداثوي لصياغة مفاهيم الوجود الحداثوي المؤسّسة ذاتيًا. لكن ينبغي -كباقي الشارحين لأعماله- الإذعان بعظمة[1] اقتراح فوكو لإنقاذ النظرية الاجتماعية للحداثة؛ باعتبارها أسلوبًا لفهم الحداثة بشكل ذاتي وتوجيه مسارها واعتبارها أكثر أسلوب لتفسير الوجود الحداثوي وفهمه نجاعة.

ومع أنّ فوكو لم يُبقِ في نظريته إلا الشيء القليل من المعرفة المعتبرة والقيّمة، إلا أنّ ما يستحقّ الثناء والمديح عليه اعتباره أنّ فهم الحداثة -بما هي وجود مؤسّس ذاتيًا وفاقد لأيّ أساس وركيزة- خارج عن ذاتها وعن الإنسان. ويفتقد هذا الأسلوب من التنظير إلى ادّعاء الحقيقة العامّة والكلية، ولا يمتلك أيّ دعوى لتوضيح أسباب الحداثة أو تبيين عواملها، ففوكو لا يحدّ ادّعاءاته المعرفيّة بحدود النظرية أو -بتعبير أفضل- برواية خاصّة وجزئية لا تمتلك ادّعاءً أكثر من الكينونة الآنية للحداثة وللإنسان الغربي حصرًا.

هذا الفهم التاريخي والثقافيّ، الذي يبيّن ويُعبّر عنه من خلال فكر تنويري محلّيٍّ خاصّ، ولمقاصد خاصّة وشعبية ضمن نطاق من الأفق التاريخي-الثقافيّ، هو آخر مكتسبات العقل الذي لا يقبل أيّ جذور من خارج ذاته، لذلك فإنّ القدرة والاستطاعة النظرية والعلمية له تُحدّ برواية محلية تنشأ من التحفيز والترغيب الناتج عن أسلوب تموضع بعض الكلمات والجمل إلى جانب

(1) مع أنّ دريفوس ورابينو حكما على حفريات فوكو بالفشل؛ لكنّهما توقّفا بشأن علم الأنساب، ولم يعطيا حكمًا جازمًا فيه، فهما يعتبران أنّ مساعي فوكو هي مساع حثيثة لإنقاذ الأسلوب الخاصّ بالفهم الذاتي أو النظرية الاجتماعية التي ما زالت بوارق الأمل الخاصّة بها تضيء كلّ حين (هيوبرت دريفوس وپول رابينو، **ميشل فوكو: فراسوى ساختار گرايى وهرمنوتيك**، ص45-59، 278-278، 302-309).

بعضها والنسق الذي تشكّله، أو النظم اللفظي في النظم القصصي، أو الإثارة أو الاضطراب الناشئ عن نقطة الذروة في القصّة، فجميع ذلك يستطيع أن يضع بصمته في العالم، ومن الممكن أن يبدع عالمًا جديدًا أو يخرّب النظام الموجود، مع أنّ فوكو لم يقم عمليًّا بشيء سوى تمزيق الستر المتبقية للتراث وإكمال البناء الذاتي للحداثة وسوقها نحو غايتها التاريخية.

إنّ إحدى ميزات الرواية ما بعد الحداثوية عن الحداثة كما قيل سابقًا هي كثرة التنظيرات في المرحلة الأخيرة من تاريخ الحداثة. وعلى الرغم من الموانع المنطقية والصعوبات في الأساليب المعرفيّة، يمكن تقسيم هذه الروايات الغربية المتأخّرة -من حيث نوع التقييم المعياري للحداثة- إلى قسمين:

ما بعد الحداثة في بداية ظهورها: وتفهم على هيئة أزمة أو نظرية ذات تقييم سلبي عن مصير الحداثة الذي يتحدّث بدوره عن انهيار الحداثة والخروج من هذا التاريخ أو الحضارة الغربية المتأخّرة. وقد ظهرت في سياق الأبحاث الخاصّة بما بعد الحداثة تفاسير وشروح لأسباب وعوامل نظرية وعملية مختلفة، تمحورت على السعي إلى تبديلها إلى نظرية إيجابية في باب الحداثة، والالتزام بالإطار الأصلي لها. وقد عُرض بعض هذه التفاسير على أساس الاهتمام بالعلاقات ما بعد الحداثوية مع الحداثة واعتمادها على الوجوه الأساس أو الفرضيات الأصلية للحداثة والتنوير.

وقد فُهم من قلب هذه المباحثات والتفاسير أنّ مرحلة ما بعد الحداثة هي مرحلة من تطوّر الحداثة وليست انقطاعًا عنها، وأطلق عليها تعابير جديدة، كـ «الحداثة الأصيلة»، و«الحداثة الانعكاسية»، و«الحداثة الأخيرة»، و«الحداثة العليا»، و«الحداثة السيّالة[1]» وما شابه، حيث يحدّد قسمتها

---

(1) لقد استخدم غيدنز التعابير الثلاثة:

«Late modernity»; «High modernity»; «Reflexive modernity». =

المتنوّعة نوع العلاقة وكيفية ارتباط هذه المرحلة مع الحداثة. وقد اعتبرت هذه الروايات أنّ صورة ما بعد الحداثة عن الحداثة هي استمرار لتاريخ الحداثة، ورفضت الادّعاء القائل بالهوّة ما بعد الحداثوية في هذا التاريخ. بهذا المعنى، فإنّ مرحلة ما بعد الحداثة ليست فقط في حالة عدم تضاد مع الحداثة أو مع مراحلها التاريخية السابقة ؛ بل تصوغ مرحلة أكثر تكاملًا ومكانة، مع الاستمرار في بعض خصائص هذا التاريخ، ومع التركيز على البناء الذاتي للإنسان أو موضوع الإنسان؛ باعتباره الهدف الغائي أو الأصل المركزي والمحوري للحداثة.

ونظرًا إلى العوامل المختلفة، واستنادًا إلى بعض التفاسير، ومن خلال محو الوجود بأكمله والآراء المستندة إلى النزعة القَدَريّة في هذه المرحلة من التاريخ الحداثوي[1] وظهور «المجتمع ما بعد التقليدي»[2]، فقد توفّرت -ولأوّل مرّة- إمكانية تحقيق البناء الذاتي المطلق وإرادة «إظهار الذات» أو «الازدهار الذاتي» المتحرّر من قيود التراث والتقاليد والحدود الناشئة من الثقافة والبنى التقليدية. ففي بعض التفاسير الأخرى، يُفهم رفض العقلانية العامّة والمعايير الكلية للحقيقة والأساليب أيضًا في الإطار ذاته، مع تهيئة الأوضاع اللازمة للازدهار الذاتي وتحقيق الإرادة القائلة بالظهور الذاتي بدون التقيّد بما هو حقيقة العلم والتصرّف وشكله الصحيح أو إلزامات الأسلوب المعرفيّ في التنظير.

= (Anthony Giddens, **Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modernity**; Anthony Giddens, «**Living in a Post-Traditional Society**»).

واخترع باومن مصطلح «Liquid modernity».

(Zigmond Bauman, **Liquid Modernity**).

(1) Anthony Giddens, **Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modernity**, p.51.

(2) Anthony Giddens, «**Living in a Post-Traditional Society**», p.56-109.

بهذا المعنى، لا يوجد في مرحلة ما بعد الحداثة مرجع -حتى العقل- يستطيع أن يوجد مانعًا في مقابل إرادة الفرد لفعل شيء ما على أساس معايير الحقيقة أو المنطق. كما يمكن تمييز ذلك بأنّ هذا التفسير هو في الحقيقة تكرار لنظريات نيتشه حول الحقيقة والعلم وتبديلهما إلى أدوات في خدمة إرادة الفرد (وحسب رأي نيتشه: القوة) في شكلها الكلي. وعندما لا يكون للحقيقة وجود واقعيّ ومستقلّ عن البشر فلا يستطيع أيّ مرجع آخر -بدعوى امتلاكه للحقيقة أو المنطق الصحيح- أن يجبر فردًا على فعل عمل يخالف إرادته أو يمنعه من عمل يريد أن يفعله. ولمّا كانت الرواية السلبية أو الفهم ما بعد الحداثوي -باعتباره أزمة حداثوية أيضًا- تضع في طريق التحرّر والانعتاق الإنساني وبنائه الذاتي منهجًا عامًّا وطبيعة واحدة وقانونًا ثابتًا باعتبار الحدود والقيود التي تحيط بالعقلانية العامّة والكلية على أساس ادّعاء وجود حقيقة كلية... كان يعلن عن الانفصال عن الحداثة من خلال القمع والاستبداد الموجود في الادّعاءات العامة والكلية لها ونهاية الحداثة.

ومع هذه التفسيرات عن التحوّلات ما بعد الحداثوية لم يبقَ وجه لانفصال ما بعد الحداثة عن الحداثة. ويتضمّن هذا التحول في المعنى والمعيار نقطة مهمّة في باب علم الحداثة الغربي وتاريخ التطوّرات والتغييرات الخاصّة بها في مراحل ثلاث، وهكذا يتّضح أنّ علم الحداثة الغربي -على الرغم من جميع التحوّلات فيه- يتضمّن جانبًا ثابتًا ومستقرًّا فيه، وليس هناك أيّ مرحلة تبيّن الهوّة والانفصال الكامل عن المرحلة السابقة أو التاريخ برمّته. إنّ الوجه الثابت والمستقرّ لهذه الروايات هو رجاحة الوجود والعالم الحداثوي وما له من قيمة كبيرة. أي يمكن القول إنّ علم الحداثة الغربي نال قسطًا من التغيير من الناحية الصورية أو الشكلية لفهم الحداثة. فإذا كانت رجاحة الحداثة وقيمتها باعتبارها نهاية للتاريخ تُدرك في معنى غير زمني لها وبمعناها الفوكويامي -أي إنّها تشكّل الغاية الكمالية للوجود والحياة

الإنسانية والوصول إلى إجماع على قيمتها النهائية- فإنّ علم الحداثة في مرحلة ما بعد الحداثة ينظر إلى الحداثة أيضًا باعتبارها نهاية للتاريخ البشري[1]، لكنّ المقدرات المعرفيّة للحداثة بدّدت إمكانية اعتبار الحداثة نهاية للتاريخ الزمني للبشرية، وهذا ينطبق بذاته على الاستدلال القائل إنّ الحداثة هي بداية للتاريخ البشري.

ومع أنّ مرحلة ما بعد الحداثة كانت قد جعلت في الأساس الرواية التاريخية عن نوع من فلسفات التاريخ في القرن الثامن عشر أو الروايات التاريخية الكبرى أمرًا غير ممكن، فإنّ ذلك لم يؤدِّ إلى تغيير في طبيعة المسألة. إنّ الحداثة التي تعيش الراهن فقط وتفتقد إلى الماضي والمستقبل، وبنظرتها هذه أو تقييمها أو إضفاء قيم حول الوجود والحياة المنشودة، هي في الحقيقة تصنع التاريخ برمّته في الزمن الراهن. وفي هذا المشهد المنفتح يبدأ التاريخ من الحداثة وينتهي بها، مع أنّ هذا المسار يحدّد ويؤطّر في لحظة واحدة. وهنا نلاحظ أيضًا أنّه لا يوجد تاريخ خارج الحداثة.

---

(1) يقوم فوكو بردّ فعل تجاه تسميته «ما بعد الحداثوي»، ويقول إنّه لا يفهم ذلك، مع أنه في مرحلة نضجه الفكري يعود إلى كانط ومقالة «ما التنوير؟» ويؤكّد على أهمّيتها، حيث يعتبر أنّه وجد منهجه الفلسفي منعكسًا فيها، ويقول: «يظهر سؤال كانط كتحليل لنا ولزماننا»، وبهذا يشير إلى ارتباطه بالحداثة والتنوير من الناحية الجوهرية. (هيوبرت دريفوس وپول رابينو، **ميشل فوكو: فراسوى ساختارگرايى وهرمنوتيك**، ص352_353).

تطوّرات علم الحداثة في الشرق
عملية الانعتاق من الوعي الحداثوي

لقد شكّلت الحداثة وظهورها وبروزها، فضلًا عن طبيعتها وانتشارها، بالنسبة إلى الغرب الحداثويّ أزمة منذ البداية؛ حيث ظهرت معها صعوبات جمّة للحصول على إجاباتٍ راجحة حولها. واستمرّ ذلك على مدى قرنين من الزمن. وقد بدا أنّ الوعي الحضاري قد ترافق مع التغييرات المستمرّة والدائمة لها في مسار ظهورها الملموس على الساحة التاريخية، كما إنّ التغييرات والاستدارات المشابهة؛ بل والأسرع والأكثر حدّة في مجال الفهم والتنظير بشأن ماهيّتها وطبيعتها وميزاتها، شكّلت بحدّ ذاتها قضية غير قابلة للحلّ، ناهيك عن الأمر بالنسبة إلى سائر الحضارات والمجتمعات التي لا تتمتّع أساسًا بالمستوى الأدنى من الإمكانات اللازمة للوصول إلى المساحة التجريبية للوجود الخاصّ بها، لا من الناحية العينية والماهوية، ولا من الناحية النظرية والمعرفيّة؛ لأنّ معرفة أمرٍ وفهمه دون تجربته أو الوصول إلى حالة من العينية أو الوجود المحقّق للموضوع الذي يُراد معرفته هو بمعنى عدم وجود شرط ضروري مسبق، وبالتالي عند فقدانه يصبح السؤال عن موضوع القضية وإدراكها الصحيح غير ممكن. لهذا يبدو منطقيًّا ومعقولًا أنّ الشرقيين لم يستطيعوا لفترة مديدة ـ وحتّى بعد مواجهة سيل الاستعمار الهادم والهجمات

الغربية- أن يطرحوا أسئلتهم وقضاياهم وأن يواجهوا الحداثة، ولذا بقوا غرقى في حيرتهم. ولهذا السبب لا يبدو غريبًا ولا غير متوقّع فقدان تجربتهم الذاتية حول الحداثة وعدم إدراكهم للمساحة الملموسة للوجود الحداثوي وإصابتهم بخطإٍ فادح في الفهم المؤسّس على ركيزة القياس الحداثوي مع سائر الحضارات والتحوّلات التاريخية المعروفة لديهم، كما ليس غريبًا ولا عجيبًا تورّطهم في فخّ قبولهم بالوعي الغربيّ لذاتهم بالنسبة إلى الحداثة، فضلًا عن نظرياتهم الخاصة بها.

لذلك فقد عُبّر عن الانتقادات التي وجّهها بعض المفكّرين حول الوضع الحاكم على أفكار المسلمين وأعمالهم، ولا سيّما الإيرانيون منهم، في مواجهة الحداثة ضمن مجموعة من التعابير، باعتبارها تشكّل عدم التفات إلى تحوّلات الفكر الجديد في الغرب بشكل كامل، كما تعبّر عن «الغفلة في التعامل» وعن «منطق الفكر والعلاقات» الجديد في السياسة والحرب، أو تعبّر عن الجهل بطبيعة «خصائص هذه المرحلة»، الأمر الذي لا يمكن تفسيره بالطبع على أساس «انحطاط إيران» أو «زوال الفكر» و«امتناع التفكير»[1].

ولم يكن هذا الوضع مختصًّا بإيران والمسلمين فحسب؛ بل كان نوع ردّ الفعل مشتركًا بين جميع الحضارات والشعوب غير الغربية في مواجهة الغرب الحداثويّ. وقد برزت معطيات عدّة في هذا المجال، منها طبيعة الحضارة التي ظهرت فجأةً من زوايا التاريخ المظلمة ولم يكن لها رسالة محدّدة سوى التسلّط والغلبة، حيث اتّسمت هذه الطبيعة بتحوّل بنيتها الاجتماعية الحديثة الظهور، خاصّةً مع انتقال زمام السلطة فيها من شعب إلى شعب ضمن مراحل زمنية قصيرة. ومن تلك المعطيات جوهر الحداثة المتفرّد وغير المجرّب، مع عدم إمكانية خضوعها للتجربة الحسّية، ما يجعل من توقّع ردّ فعلٍ مختلف من قبل

(1) جواد طباطبائي، انديشه سياسى جديد در اوروپا 1500-1789.

غير الغربيّين أمرًا لا يتناسب مع الفهم الصحيح لطبيعة الأزمة والمعطيات المعرفيّة بالحدّ الأدنى[1].

ومع ذلك نلاحظ أنّ الوقوع في الحيرة والتوقّف في منتصف الطريق، وحتى ارتكاب الأخطاء الفادحة في فهم الحداثة من قبل الشرقيّين في بداية المواجهة مع الحداثة، كان أمرًا طبيعيًّا ومنطقيًّا، لكن لا مبرّر لصمت عددٍ من علماء الدين الذين يتحمّلون مسؤوليّات جسام في مثل هذه الأمور، كما لا يمكن تبرير عدم التفاتهم إلى الحداثة، هذا إذا افترضنا أنّهم صمتوا وتجاهلوا[2]. ولا سيّما أنّ الغفلة والخضوع اللذين كانا يُشاهدان منذ بداية

---

(1) إنّ ظهور عالم الحداثة أو السعي إلى السيطرة على العالم والانتشار فيه يختلف اختلافًا مهمًّا وجوهريًّا بالنسبة إلى سائر التحوّلات الحضارية، واحدة منها هي تغيير السلطة في داخلها وحضور شعب أو شعوب عدّة على رأس الهجمات على العالم. ففي الهجمات الأولى التي كانت قوّاتها الأصلية من إسبانيا والبرتغال ومن هولندا إلى حدّ ما، لم تكن الحداثة قد اتّخذت شكلها النهائي. وفي المرحلة اللاحقة تولّت بلدان مثل فرنسا وإنجلترا وألمانيا وإيطاليا مسؤولية الهجوم الغربي، ثمّ في المرحلة الأخيرة أخذت أمريكا هذا الأمر على عاتقها. ومن اللازم الالتفات إلى صعوبة فهم الحداثة من قبل سائر الشعوب غير الغربية التي خاضت معارك طاحنة في هذه المدّة التي حصل فيها تغيير في السلطة ضمن الحضارة الحداثوية الغربية، حيث كانت تلقي بثقلها على البلاد التي تُهاجم من دول الاستعمار والسياسات المرتبطة بها.

(2) ينبغي التدقيق كثيرًا في هذا الفهم الشائع؛ وذلك لأسباب عدّة، من بينها الخطاب المتعلّق بعلماء الدين، والذي كان يغلب عليه القالب الشفاهي كالوعظ والخطابة (لا سيما في ذلك الزمان) والفتوى بدل تأليف الكتب وتدوين المقالات، والنقطة الأخرى هي المشكلات التي تعصف بعملية كتابة التاريخ وتثبيته في عصر ما قبل الثورة؛ حيث كان السعي دؤوبًا للتقليل من دورهم أو حتّى التعتيم عليهم وحذفهم من التاريخ، كما إنّ البحوث التاريخية المنجزة بعد الثورة الإسلامية تقدّم لنا تصويرًا مغايرًا لذلك. ونرى ذلك جليًّا في مقارنة أعمال مؤرّخين، كالدكتور موسى نجفي أو حجّة الإسلام رسول جعفريان، مع ما كان يُعرض من أعمال قبل انتصار الثورة. (عبد الهادي حائري، **نخستين رويارويى هاى انديشه گران ايران با دو رويه تمدن بورژوازى غرب**، ص462ـ468).

الأمر استمرّا إلى مراحل مديدة ولقرون لاحقة، حتّى بعد تحقّق تجربة ملموسة وواقعيّة في مواجهة الاستعمار، والوعي بالأهداف والنتائج الكارثية لمساعي الغرب الحداثوي للتسلّط على الشرق من خلال تخريب جميع الأسس والبنى الاجتماعية والعمل على اضمحلال الهوية الثقافيّة والمبادئ والقيم المحورية، أو إبادة كينونة الناس ووجودهم بشكل عام.

وعلى الرغم من الأهمية البالغة لوعي الأسباب والغايات، فإنّه لا يمتّ إلى موضوع بحثنا بصلة؛ فقضيّتنا هي فهم الأشكال المختلفة لعلم الحداثة الذي تشكّل في إيران بعد الخروج من الوضع الأولي وحتى الفترة الحاليّة. وتحظى هذه القضية بالاهتمام، من حيث إنّنا نريد أن ندرك علاقة أشكال علم الحداثة بالاستغراب، لنستطيع تكوين تصوّر صحيح عن الاستغراب والمتطلّبات المعرفيّة والمنهجية في تمييز هذا الحقل العلمي عن علم الحداثة.

وكما تحدّثنا سابقًا، فقد مرّ تاريخ طرح التساؤلات عن الغرب وتطوّراته وأشكال الفهم الخاصّة بالحداثة -بالتناسب مع تاريخها- بمراحل ثلاث. وإذا لاحظنا المسار التاريخيّ الشرقيّ لعلم الحداثة، فسنجد أنّ الأخير -على الرغم من عبوره ضمن مراحل مختلفة وتطوّره خلالها- كان يحوي جوانب أساسًا من الوعي المبدئي المسيطر على التاريخ برمّته خلال جميع المراحل، والتي وضعت بصماتها وتأثيراتها عليه بشكل محوري وأساس. وكما ذكر سابقًا، فإنّ أحد هذه الوجوه الأصلية في التاريخ الغربي لتطوّرات علم الحداثة هو إدراك الحداثة باعتبارها بداية التاريخ ونهايته. هذا الكلام -الذي يعني رجاحة التاريخ الحداثوي أو ما يرتبط به من قيم وشكل خاص بالحياة الإنسانية- يجعل من الروايات الخاصّة بعلم الحداثة الغربي أمرًا متفرّدًا، وفي الحقيقة تكرارًا للرواية الأولى لها ضمن إطارات نظرية جديدة ومتمايزة.

هذه الحقيقة التي قُدّمت بشأن علم الحداثة الغربي، كانت صحيحة

أيضًا بالنسبة إلى علم الحداثة الشرقي، كما كان لها تأثيراتها العميقة والمهمّة. ولتوضيح هذه القضية ونتائجها، يجب أن نُطلّ مرّة أخرى على الأوضاع والظروف الحاكمة على علم الحداثة الأوّل في الشرق، ولا سيّما في إيران.

لقد واجه عالم الإسلام -ومن بينه إيران- الغرب الحداثوي في أوضاع غير عادية ومأزومة وغير متوازنة كما قيل سابقًا، حيث لم يكن ثمّة إمكانية ذاتية لتشكيل سؤال عن الغرب وماهية الحداثة بشكله العقلاني، كما إنّ فقدان الإمكانات المناسبة والضرورية لإدراك مسألة الغرب وفهم مسألة الحداثة في العالم بالشكل الصحيح من جهة، وأنواع النواقص والضعف الموجودة عند الحضارات غير الغربية من جهةٍ أخرى، كانت من الأسباب التي أدّت إلى هيمنة الغرب الحداثوي بشكلٍ عام، سواء من الناحية العملية أم من الناحية النظرية، كما إنّ الوعي التاريخي يبرّر ذلك؛ حيث من المعلوم أنّ ظهور أيّ حضارة وتقدّمها وصعودها وارتقاءها غالبًا ما يترافق مع حالةٍ من الإحساس بالانحطاط والضعف أو الزوال الحقيقي عند جميع الحضارات المعاصرة لها.

لكن مع غضّ النظر عن هذا النوع من الأوضاع غير المتوازنة وغير المتعادلة، فإنّ العامل أو السبب الآخر الذي يمنع من اتّخاذ توجّه صحيح في قبال الحداثة بشكل أساس وقويّ هو الطبيعة المتمايزة الكاملة والمتفرّدة للحضارة الغربية الحديثة الظهور، أو الحضارة ذاتها التي عُرفت حتى أواسط القرن العشرين الميلادي باسم «الحداثة». ونظرًا إلى ما أشير إليه من صعوبات التنظير بالنسبة إلى الغربيين بشأن الحداثة وفقدان الشروط المسبقة اللازمة لقيام الشرقيين بتنظيراتهم الخاصّة بهم بشكل مجمل، فقد افترض أنّ التقليد والتبعيّة للغرب وتنظيراته في مجال ماهية الحداثة هو الطريق الوحيد الممكن والموجود للشرقيين، في حين أنّ منطق المواجهات الحضارية يقتضي منهجية مخالفة ومغايرة لهذا الافتراض؛ فإذا لاحظنا القواعد النظرية وتتبّعنا التجارب السابقة للمواجهات التي حصلت في التاريخ -كما رأينا بالنسبة إلى مواجهة

المسيحية من قِبَل القوى الحيوية والمتصاعدة للحضارة الإسلامية- لرأينا أنّ الحضارات التي تخضع لنوعٍ من الهيمنة والتسلّط من قبل حضاراتٍ أخرى تدرك ماهية التضادّ في منطق الهوية الخاصّ بها مع هويات الحضارات المهيمنة، ما يولّد -على أساس الآليات الداخلية لها- سدًّا منيعًا غير قابل للاختراق في مواجهة منطق الحضارة المهاجمة، فتزول أيّ إمكانية للتعامل والمنهجية الإيجابية معها من قبل أفراد مجتمعاتها، من خلال تخريبها وتشويهها وتقديمها على أنّها شيطان مريد، لا يكتفي بعملية الحذف والتخريب الشخصي- الاجتماعي، بل يصل في اعتدائه إلى درجة الإلغاء الجسدي[1].

ومع ذلك نلاحظ بعض النماذج التي حدثت فيها مواجهة بين الحداثة وسائر المجتمعات، ومن تلك المجتمعات المجتمع الإيراني، حيث نجح الغرب في الهيمنة عليه وإجباره على الخضوع «وعدم إبداء ردّ الفعل» تجاهه، ما جعل طبقات النخبة والقوى أو مؤسّسات اتخاذ القرار[2] توجد في إيران

---

(1) وحول مواجهة الغرب المسيحي للحضارة الإسلامية، يبدو أنّ ما هو أكثر حضورًا من الإجراءات القمعية هو الآليات النفسية والتمهيدات النظرية التي استخدمتها الكنيسة للحدّ من نفوذ الإسلام في الغرب، ولا سيما بين النخب الغربية والمفكّرين. وقد نجحت الكنيسة في هذا المجال إلى حدٍّ كبير، حيث بقيت التفسيرات المحرّفة والمشوّشة للكنيسة عن الإسلام حاضرة حتى القرن العشرين الميلادي، كما تكرّرت على يد الباحثين والمفكرين اللاحقين مثل فيبر، بشكل دقيق؛ بل وظهر ذلك في قضايا مثل الرسوم الكاريكاتورية في الدانمارك وقضية الحجاب في أوروبا، وكذلك هجمات الغرب الحداثوي وحروبه في بداية القرن الحادي والعشرين ضدّ الإسلام. وقد حدث جميع ذلك تحت راية الحرب على الإرهاب، فضلًا عن ظهور المحافظين الجدد والمسيحيين الصهيونيين في أمريكا، وعلى الرغم من الفضاء المتسامح والتعدّدي المسيطر على الثقافة والمجتمع الغربي، ولا سيّما عالم العلم، فقد بقيت هذه الحالة، حتى بعد انهيار الحداثة الكلاسيكية، هي الرواية الشائعة والمسيطرة على الأذهان الغربية بالنسبة إلى الإسلام.

(2) عبد الهادي حائري، **نخستين رويارويى هاى انديشه گران ايران با دو رويه تمدن بورژوازى غرب**، ص402.

(وباقي المجتمعات الإسلامية) حالةً بات المجتمع الإيراني من خلالها ـ مع تشكّل العلاقات والتعاملات الخاطئة في المستويات المختلفة، ولا سيّما بين النخب الغربية والإيرانية ـ في متناول يد الغربيين بشكل حرّ، وخاصّة بعد سيطرة حكومات تابعة للغرب وتأسيس مؤسّسات تعليمية شبه متطوّرة في السياق ذاته، حيث فُقدت الحساسية والوعي اللازمان في مواجهة الوجه الاستعماري لحضارة الغرب البرجوازية، ما جعل أذهان الإيرانيين وقلوبهم ـ ولا سيّما النخب الإيرانية والتابعون للحكومات المسيطرة ـ مشرّعة على الأفكار والرؤى الغربية بشكل مباشر وغير مباشر، دون أيّ تحفّظ على الإطلاق[1].

ولهذا السبب ظهر نوع من الفهم والإدراك لدى الإيرانيين ـ ولا سيما من يُطلق عليهم اسم «المتنوّرين» في المرحلة الأولى من المواجهة، كما تشكّلت الرؤى والنظريات بشكل مماثل لما لدى الغربيين. بمعنى أنّ الرأي الغالب والمتحكّم بالنسبة إلى الحداثة في أوّل مرحلة من الاستغراب للإيرانيين كان الرأي ذاته الذي كان الغربيون قد أسّسوا مفاهيمه وشكّلوه ضمن الإطار الكلّي للروايات أو فلسفات التاريخ في القرن الثامن عشر. وقد استمرّت هذه الرؤية مسيطرةً بشكلٍ قويّ حتى بعد التحوّلات ما بعد الحداثوية في الغرب ووقوع الثورة الإسلامية، حيث أرست تأثيراتها ونتائجها المهلكة ـ ومن بينها «علم الاستغراب» ـ على الجميع؛ لذلك ينبغي التطرّق إليها بشكل مفصّل وصحيح، باعتبارها مانعًا أصليًّا في وجه تشكّل «علم الاستغراب» أو علم الحداثة.

---

(1) ليس المقصود من ذلك أنّ جميع الأفراد والفئات في إيران لم تكن على علم بالصبغة الاستعمارية والسلطوية للغرب، أو إنّ الناس كانوا مشجعين لها؛ بل على العكس قاوموها وحاربوها، ومع ذلك لم يواجهوا الحداثة بالتناسب مع دورهم ومسؤوليتهم المناطة بهم، كما إنّهم لم يجهّزوا المجتمع لمواجهتها بشكل صحيح.

علم الحداثة الأوّلي لدى الإيرانيين: قبول التاريخ الحداثوي باعتباره تاريخًا لمسار العلم والعقل البشري الطبيعي

سبق أن تحدّثنا مكرّرًا عن المحدوديات المنطقية والموانع التاريخية الموجودة في طريق الشرقيين لإدراك الحداثة. وعلى الرغم من المساعي المتعدّدة لتبرئة السابقين من التقصير في هذا الشأن، فلا يمكن التغاضي عن بعض الأخطاء الصادرة عنهم، والتي يستحقّون اللوم عليها لما سبّبته من دفع ثمن باهظٍ بالنسبة إلى الإيرانيين. ويمكن اعتبار أحد هذه الأخطاء التي أُصِبنا بها ـوما زلنا نعاني منهاـ هو عدم إدراك الصعوبات والتعقيدات الموجودة في هذه الأزمة. ومع أنّ ثمّة تعابير أو أدلة (كتعابير عباس ميرزا الأمير وولّي العهد في العصر القاجاري) تشير إلى أنّ بعض الإيرانيّين على الأقلّ أصيبوا بالدهشة الداعية إلى التأمّل والنظر العقليّ لدى مواجهتهم معضلة الغرب الحداثويّ. ولكن في مقام العمل لا تكشف الأدبيّات التي وصلتنا من تلك المرحلة عن شيء يدلّ على مثل هذه الدهشة الفكريّة. وفي الحقيقة، لقد استُخِفّ بهذه الأزمة إلى درجة أنّ الأدبيات الموروثة من تلك المرحلة لا تدلّ على التدقيق في السؤال، ولا على محاولة تثبيت أسس نظرية ومعرفيّة، بل ولا على محاولات جادّة للوصول إلى وعي بضرورة هذا النوع من التمهيدات[1].

أمّا الخطأ الفاحش الآخر الذي لا يقبل غضّ النظر والتسامح فهو التبعية المطلقة للمنظّرين الغربيين، وقبول نظرياتهم بشكلٍ كامل؛ حيث

(1) على الرغم من سيطرة الحداثة والنزعات الحداثوية باعتبارها الهدف والغاية من حكم النظام المرتبط بالغرب في إيران، فإنّ عدد الكتب الأصلية للمفكّرين الغربيّين وأمّهات الكتب الضرورية لفهم الحداثة التي تُرجِمت لم يتجاوز مئة كتاب إلى زمن انتصار الثورة الإسلامية. وباستثناء «مقال في المنهج» لديكارت، الذي تُرجِم على يد غيبون بقصد نشر الحداثة في إيران قبل الحكم البهلوي، فإن المؤسّسة العلمية ـالثقافية للنظام البهلوي الذي كان دعم الغربيين المباشر يسانده في مجال نشر الحداثة في إيران (مثل دار نشر فرانكلين الأمريكية)، لم يهتمّ بالمراجع الأساس والكتب المهمّة في هذا الشأن.

لم ينتج عنها عدم إنجاز دراسات تدور حول الغرب أو ما يمكن تسميته بعلم الاستغراب؛ بل نجم عنها في كثير من الحالات الوقوع في فخ الغرب والحداثة.

إنّ عدم إدراك قضية أنّنا بحاجة في الاستغراب إلى موقف مختلفٍ عن الموقف الذي يتبنّاه المنظّرون الغربيّون، والوعي بضرورة اختلاف منهجيّاتنا عن مناهجهم التي يعتمدون، كان هو الوضع السائد في هذا المجال حتّى بعد الثورة الإسلامية. وبهذا المعنى يتّضح أنّ جميع ما قلناه منذ بداية ظهور قضية الغرب والاستغراب، أو في مواجهة الحداثة مع العالم غير الغربي بشكله الأدنى، كان كلامًا لغوًا لا طائل منه؛ لأنّنا ما زلنا إلى الآن لا نعلم الحاجة إلى امتلاك هذا الموقف أو الرؤية التي تفصلنا عن المنظّرين الغربيين أو الحداثويين أو المرتبطة بهذه المساحة الحضارية بشكل أكثر تحديدًا. وهذا ما يجعل من قضية الغرب في شكلها الحقيقي أو من الاستغراب أمرًا غير مطروح بالنسبة إلى ذلك المفكّر أو تلك الحضارة؛ لذلك فإنّ حصيلة هذا النوع من الفهم هي نوعٌ من الإيمان بالغرب والتغرّب، أو الاتّصاف بلوثة الغرب، وفي الوقت ذاته تكرار ما يقوله الغربيّون عن أنفسهم، بدل درس الغرب من موقف الباحث غير الغربي.

ومن الواضح أنّ لزوم اتّخاذ موقف مختلف عن المنظّرين الحداثويّين أو المرتبطين بالحداثة لا يعني رفض الاستفادة من التنظيرات الحداثوية؛ بل على العكس من ذلك تعني الدعوة إلى تبنّي موقفٍ خاصٍّ من الحداثة الدعوة إلى الاستفادة من التنظيرات الحداثويّة وهضمها انطلاقًا من الرؤية الخاصّة.

عدم رؤية الحداثة حداثةً: الظنّ المهلك بالتساوي بين الشرق والغرب الحداثويّ

ثمّة خطأٌ مدمّرٌ كان يمكن اجتنابه على أساس إمكانات الإرث الديني

النظري؛ لكنّه أصبح غير قابل للاجتناب بعد غلبة الفلسفة اليونانية على العالم الفكريّ للإيرانيين، وفقدان الفكر العقلانيّ بينهم. في الحقيقة، إنّ هذا الخطأ الذي يؤسّس لحدوث الأخطاء الأوّلية هو عدم إدراك ماهية العلم المتمايزة عن العقلانيّة الحداثوية، واعتبار الأخيرة مشابهةً لماهية العلم والعقلانية بشكلها العام.

إنّ المنهجية الدينيّة ذات المحورية الحقيقيّة التي كانت تنظر إلى العلم والعقل كفضائل غائية أو أشرف الفضائل الإنسانية، هيّأت الأرضية لقبول الادّعاءات ذات التوجّهات الكلّية لتعظيم العقلانية والعلم الحديث وقيمتهما وتبديلهما إلى هدف حضاريّ منشود في العالم الإسلامي. هذا في وقت تزايد فيه استلاب الغرب وإدراك العلم والعقلانية الحداثوية باعتبارها العلّة الأصلية، أو العلّة الوحيدة لنجاحه الحضاري، حيث أدّى هذا الخطأ أو الفهم الخاطئ للعقلانية والعلم الحداثوي إلى فتح الباب لارتكاب سائر الأخطاء الفادحة من قبل المسلمين في منهجهم ومواجهتهم للحداثة.

لم يكن عالم الإسلام نسيجًا وحدَه في هذا الشأن؛ بل كان للأفكار المسبقة المشابهةِ الدور الأساس في تشكيل المناهج الخاصّة عند سائر الحضارات حول الغرب الحداثوي[1]. ومع ذلك، وبالنظر إلى الإرث العقلانيّ للحضارة الإسلامية، وعلى ضوء تصوير الكتاب والسنّة للعلم والعقلانية، وعلى الرغم من وجود الأرضيات اللازمة للفهم الصحيح للعلم والعقلانية الحداثوية... فقد كان من الواضح في هذا الإرث تلك العلاقة الوثيقة بين وجود القيم وأساليب الحياة.

---

(1) فرّق فوكوتساوا يوكيشي بين «الروح» و«الجوهر»، أو بين الجانب الباطني والجانب الظاهري للحضارة، واعتبر العقل الأداتي باطن الحداثة، وبمنهجية مشابهة لعلم الحداثة الأوّلي يحكم بضرورة الانسجام بين الدين والأخلاق اليابانية من خلال هذه العقلانية. (فوكوتساوا يوكيشي، **نظريه تمدن**، ص168_189).

ثمّ إنّ عدم التمييز بين العلم والعقلانية الحداثوية وبين العلم والعقلانية التي تُمجّد وتُقدّس من قبل التقاليد الدينية من جهة، واعتبار هذين الاثنين واحدًا والاعتقاد بالوحدة الجوهرية للعقل والعلم بشكل أساس من جهة أخرى، قد أدّيا دورًا مهمًّا في تشكيل المنهجية العامّة للمسلمين والفهم الخاطئ للحداثة، والقبول برجحانها وتقويمهم الإيجابيّ لها.

ولإدراك أهمية إدراك الخطإ الناتج عن القول بالوحدة الجوهرية بين العلم والعقلانية البشرية مع اعتبار العلم والعقلانية الحداثوية شيئًا واحدًا، يكفي التذكير بهذه النقطة التاريخية: في أوّل مرحلة للمواجهة مع الحداثة اعتبر غير الغربيّين -ولا سيّما المسلمون- الحداثة مطابقة للرواية الأولية لها، أي مرادفة للعلم والعقلانية، وأدركوا أنّ جوهرها هو هذه الميزة بذاتها. واعتبر أوّل جيل من المنظّرين المسلمين -وهم أساسًا من المصلحين الاجتماعيّين[1]-

---

(1) انظر في هذا المجال إلى أفكار السيد جمال الدين أسد آبادي ومناقشاته مع مكسيم رودنسون، وكذلك آراء رودنسون حول وضع العقلانية في الإسلام، حيث يساعد في فهم هذا التصور والمنهج الأولي. بالطبع فإنّ جميع المصلحين، كالسيد قطب ومحمد عبده أو مهدي بازرگان، كانوا يعتبرون الحداثة نتاج التحرّك في مسار الأنبياء، وهذا يشير إلى شيوع هذه الأفكار آنذاك وسيطرتها على الواقع بشكل مستمرّ. وقد كانت هذه النظرية تدعى «نظرة الجذب الحضاري»، حيث سيطرت على فضاء الحوارات والأبحاث الشفاهية للمجتمع المدني، ولا سيّما المنابر والمحافل الدينية. كما يمكن متابعتها أيضًا في النتاجات الفكرية المدوّنة. إنّ سيطرة هذه الأفكار وصلت إلى درجة أنّ إقبال اللاهوري أيضًا، مع كلّ ما لديه من انتقادات وإدراك عميق تجاه الغرب، تأثّر بها إلى حدٍّ ما (انظر كمثال على ذلك إلى: جواد طباطبائي، **در آمدى بر تاريخ انديشه سياسى در ايران**، ص369). ويعتبر إقبال في «إحياء الفكر الديني في الإسلام» أنّ الثقافة الأوروبية من وجهها العقلاني هي امتداد لبعض أهمّ مراحل الثقافة الإسلامية (المصدر نفسه، ص10). ويتمحور قسم مهم من انتقادات إقبال حول وضع المسلمين سواء في سياق تطوّر الفكر في عالم الإسلام أم في مشاريعه لإحياء الإسلام،حيث ذكر في كتابه «إحياء الفكر الديني في الإسلام» أنّ هذا الفهم للحداثة هو الأساس، مشدّدًا على ضرورة نشر العلم والعقلانية مع أنه يسعى إلى أن يكمل ذلك برؤية معنوية.

الحداثة نتاجَ التحوّل العلمي والعقلاني للإنسان، وكانوا يرون العلّة الأصلية لما بات ينضوي تحت مفهوم التخلّف والانحطاط الحضاري للعالم الإسلامي هو ما نتج عن الضعف العلمي والعقلاني ونقصه لدى المسلمين. وعلى هذا الأساس أيضًا ـ ومع مراجعة الميراث التقليدي والديني ـ فقد كانت الغفلة وعدم الالتفات إلى توصيات القرآن والسنّة في طلب العلم والعقلانية السبب في الوضع الموجود.

إنّ الخطأ في اعتبار التحوّل الحضاريّ للحداثة مشابهًا لسائر التحوّلات الحضارية وعدم الالتفات إلى خصوصية الميزات الجوهرية لها ـ أي العلم والعقلانية الحداثوية ـ كان إلى درجة أنّ بداية المواجهة مع الغرب الحداثوي[1] شهدت في هذا المجال صياغة لنظريات وشيوعًا لبراهين واستدلالات تثبت أنّ النجاح الحضاري للغربيين وتخلّف المسلمين مردّه إلى عمل الغربيّين بالتوصيات والأوامر الدينية حول الاهتمام بطلب العلم والعقلانية، مع غفلة المسلمين عن القيام بواجباتهم الدينية في هذا الشأن.

وعلى أيّ حال، فقد كان أكبر خطإٍ ارتُكِب، وكانت له كلفته الباهظة في المرحلة الأولى من مواجهة الإيرانيّين للغرب الحداثوي، هو قبول النظرية القائلة إنّ الحداثة هي نتاج طبيعي للسعي إلى كشف الحقائق المطابقة للمنطق الذاتي لعالم العلم من خلال الاختبار والتجربة وحذف الفهم الخاطئ

(1) الأساس الجوهري لهذه الرؤية يتلخّص في تعبيرات السيد جمال الدين الأفغاني: رأيت الإسلام هناك (أي في أوروبا) ولم أرَ مسلمين، وهنا (أي في العالم الإسلامي) رأيت مسلمين ولم أرَ الإسلام. ويدلّ هذا التعبير على أبعاد أكبر بكثير من وحدة العلم والعقل الدينيّ مع العلم والعقل الحداثوي ومن الوحدة الحضارية، وقد كرّر هذا الكلام نفسه المهندس بازرگان في كتابه **راه طى شده** (الطريق الذي طويناه)، فهو يعتبر أيضًا أنّ العلم والعقل الحداثوي جوهر الحداثة، كما يعتقد بوحدتهما ويعتبر أن العلم والعقل الديني منطابق مع العلم والعقل الحداثوي وهما شأن واحد.

والعمل على إصلاح ذلك. في البداية وبشكل مجمل وملخّص، يجب القول إنّ قبول هذه المنهجية أو سيطرتها على العوالم غير الحداثوية وأذهان المفكّرين والسياسيّين وعامّة الناس -ولا سيّما في العالم الإسلامي وإيران بشكلٍ خاص- هو أصل جميع الأخطاء والأزمات، ارتكبه منافسو الحضارة الغربيةً أو من حاولوا إحياء حضارتهم وتغيير بوصلة العلاقة القمعية والخاطئة بين الحداثة والحضارة الخاصّة بهم. وفي الحقيقة يمكن القول بشكل قاطع إنّ الخطأ الأكثر فداحة وفتكًا هو التسليم للحداثة دون قيدٍ ولا شرطٍ، والقبول الطوعي لأساليب الحياة التي توصي بها أو تنجم عنها، والانضمام إلى نطاق الحضارة الحداثوية بشكل كامل.

ومع ذلك ينبغي القول إنّ هذا المنهج في الحقيقة لا يمنع من ارتكاب الخطإ الأكثر فداحة فحسب؛ بل يضع غير الغربيّين من الناحية النظرية والعملية تحت ضغوطٍ نفسية-ذهنية. لكن لماذا ينضوي هذا المنهج على هذه القابلية؟ إنّ الإجابة عن هذا السؤال تشكّل الأزمة الأساس في هذا المنهج. ولكي نستطيع أن نحصل على إدراك صحيح لنتائج هذا المنهج المهلكة لغير الغربيّين -سواء في البعد المعرفيّ أم في بعد المواجهة العملية للحداثة- من اللازم أن نتوفّر على تصوّرٍ إجماليٍّ عن الأوضاع والأحوال المشابهة في سائر المواجهات الحضارية قبل بيان الأزمة الموجودة في هذا المنهج أو خصائصها الحقيقية.

وعلى مدى التاريخ كانت الحضارات الحديثة العهد تُظهر نفسها في إطار مشابه تقريبًا، باستثناء التحرّكات العسكرية البحتة التي حدثت، كهجوم المغول. وإلى ما قبل ظهور الحداثة، كان للتحرّكات الحضارية بشكل عام أطر دينية اضطلعت بإبلاغ دعوتها بالاستناد إلى الدين والمذهب. وكان لهذه الحضارات تصوّرها الديني الخاصّ بها عن ماهيّتها وهويّتها، وكانت تعكس هذا التصوّر من خلال عرضها لذاتها على الآخرين وجعله أساسًا لها.

وحتى في حالات كالحضارات الإخمينية، أو بشكل أكثر تحديدًا عندما فُتحت البلدان على يد كوروش، لم يترافق ذلك مع إبلاغ رسالةٍ دينيّةٍ محدّدة أو إلزام الطرف المغلوب بقبول دينٍ ما، لكن كان واضحًا أيضًا أنّ ثمّة فارقًا جوهريًّا من الناحية الدينية بين الحضارة التي ترنو إلى الظهور وبين الشعوب الآيلة إلى السقوط.

وبشكلٍ عامٍّ، كانت هذه الحضارات على علم بالفارق بين الله أو الآلهة الخاصّة بها وبين الآلهة الخاصّة بالشعوب الأخرى، وكانت تركّز على هذا الفارق في مواجهتها. فكانت ترى أنّ انتصارها هو عطاء من ربّها، وتعتقد أنّ انتصارها هو انتصار لله أو لآلهتها، أي إنّ جميع المواجهات الحضارية كانت مواجهة بين بعض الآلهة مع بعضها الآخر، وذلك إلى مرحلة ما قبل الحداثة.

والنقطة الأساس التي يجب التركيز عليها والتدقيق فيها هي الطبيعة غير المحايدة أو الميزة القيمية والأخلاقية والدينية للمواجهات الحضارية السابقة، فقد كانت الحضارات عمومًا تدّعي التميّز بالنسبة إلى باقي الحضارات، وتطالب بدمج سائر الحضارات والمجتمعات في بوتقتها الحضارية. وهذا يعني أنّ جميع الحضارات كانت تدّعي في النهاية نوعًا من الكليّة والشموليّة العالميّة، ومع ذلك لم يكن الأمر بالنسبة نفسها في جميع الحالات. لكن حتى في الحالات التي كانت الحركة الحضارية فيها لا تمضي باسم دين إلهيٍّ أو رسالة دينية جديدة، كانت تعرض في إطار تصوّر يرجّح ويقدّم الإله أو الآلهة الخاصّة بالحضارة الغالبة على الإله أو الآلهة الخاصّة بالحضارات أو الشعوب المقهورة. وكانت هذه الحقيقة تُشاهد في الآثار المتبقّية من ملوك هذه السلالة أيضًا، والتي تدلّ على أنّ الإخمينيّين لم يصرّوا على أن تقبل الشعوب المغلوبة الإلهَ أو الآلهة الخاصّة بهم؛ بل حتى لم يجعلوا ذلك هدفًا لهم. ويصدق هذا التقويم أي استناد الأمم الغالبة على آلهتها واعتقادها بتفوّقهم؛ حتى المغول الذين يبدو أنّهم كانوا يعتقدون بتفوّقهم على سائر الآلهة وكانوا يرون أنّهم

يمدّون يد العون لهم للانتصار على المسلمين. ومهما يكن الأمر وبغضّ النظر عن الأسباب التي تدعو إلى اعتقاد الأمم الغالبة بمثل هذا التوصيف لآلهتها؛ فإنّ هذه الحقيقة عامّة تشمل الكثير من المواجهات الحضارية السابقة.

وبوساطة هذا الوضع تشكّلت المواجهات الحضارية السابقة في إطار الاعتقاد بوجود خطٍّ فاصلٍ بين الحضارات المتصارعة من الناحية القيمية والدينية والأخلاقية. وهنا يجب التركيز على أنّ الحضارات السابقة لم يكن لديها جهلٌ ولا لبس تجاه الفوارق الخاصة بهويّاتها المتغايرة؛ بل كانت الهوية الحضارية الخاصّة هي أساس هذه المواجهات. فنحن لا نشاهد أيّ حالة هُمّشت فيها الهويّة الحضارية الخاصّة وأُخرجت من ساحة الصراع، ولا سيّما في ما يتعلق بالفوارق الدينية والأخلاقية والقيمية.

لكنّنا في حالة مواجهة الحداثة، نلاحظ وضعًا لا مثيل له في المواجهات الحضاريّة السابقة[1]. بالطبع، لا يوجد أيّ غموض حول دور المسيحيّة ـ والكنيسة المسيحيّة بشكل أكثر تحديدًا ـ وموقفها من العملية الاستعمارية والفتوحات الغربية، حيث كان الغرب ـ ولا سيّما في المراحل الأولى لانتشاره وتوسيع رقعته ـ يتبع نماذج تاريخية سابقة. وفي جميع احتلالات الغربيّين ـ ولا سيّما في الفترة التي تركّزت فيها السلطة بأيدي إسبانيا والبرتغال ـ

---

(1) ينبغي أن نلتفت إلى أنّ القضية التي نبحث فيها لا تناقش الجوانب العملية للمحتلّين الحداثويّين. ومن الواضح أن لا علاقة للموضوع بما فعله هذا البلد أو ذاك وما فعله هذا الرجل العسكري أو السياسي في هذه الحالة أو تلك، فقد برّر الغرب الحداثوي احتلال العالم والهجوم على الشرق بشعارات من قبيل استعمارنا أو تحديثنا نحن البرابرة، كما يعطينا الآن دروسًا في الديمقراطية وحقوق الإنسان؛ لكنّه لا يستطيع أن يبرّر ادّعاء الماهية غير القيمية لأسلوب احتلال العالم الخاصّ بالحداثة. وعلى العكس، فإن هذه الادّعاءات هي تأييد لتلك النظرية؛ لأن الغرب الحداثوي لا يعرض تلك القيم بما هي قيم خاصة بالغرب والتدين في تلك الديار الحداثوية العلمانية؛ بل باعتبارها قيمًا عامّةً بشريّةً ومستقلّةً عن القيم الثقافيّة والدينيّة للشعوب المحتلّة. وبالنتيجة فهي تعرض قيمًا محايدة.

وقف المبشّرون المسيحيّون في الصف الأوّل منها. ومع غضّ النظر عن الاحتلالات العسكرية للقارات المختلفة -مثل أمريكا الجنوبية والوسطى أو الشرق الأقصى- فقد اتّسمت الرحلات الاستكشافية للمستكشفين والرحّالة بالصفة الدينية أيضًا، كرحلات كريستوف كولومبوس وماركو بولو وماجلّان. وإلى الآن، وأينما حلّت القوات الغربية وبأيّ شكل كان -سواء في أمريكا اللاتينية أم أفريقيا أو حتى الصين- نجدها تجعل منها موئلًا موائمًا لانتشار المسيحية، وتستغلّها -بشكل أو بآخر- لجعلها أداة لتثبيت قوّتها الفائقة وتمتينها.

ومع ذلك، فلا شكّ في أنّ الحداثة حركة لم تنضو تحت لواء المسيحيّة ولم يكن قصدها نشر رسالتها أو تبليغها. إنّ الاعتقاد بأنّ الكنيسة المسيحية استفادت من الإمكانات التي وفّرتها الاحتلالات الغربية وما نشرته من حداثة وتوسعة لرقعتها -أو بتعبير آخر: صارت الاحتلالات في خدمة المسيحيّة بشكل أو بآخر- شيء، وأن نتساءل عمّا إذا كان للحداثة صبغةٌ مسيحيّةٌ حاولت ادّعاء التبشير بها شيءٌ آخر؛ ولذا ينبغي التدقيق في كلّ منهما. إنّ استغلال الكنيسة المسيحيّة للاحتلالات الغربيّة لنشر الحداثة لا يجعل من الحداثة قوّة في خدمة المسيحية ورافعة للوائها، كما إنّ استغلال الحداثة للكنيسة المسيحية والمسيحية لتثبيت سلطتها ونشر أفكارها يمكن فهمه بشكلٍ كاملٍ في نوع المكانة التي تقول بها السياسة الحداثوية أو الميكافيللية بالنسبة إلى الدين. وعلى أيّ حال، نلاحظ أنّ الحداثة في الفترة التي نالت فيها سمتها الخاصّة، لم تُلزِم نفسها بأن تفرض على الحضارات الأخرى اعتناق المسيحية، ولم تلزم الشعوب المغلوبة بذلك.

رواية ذكية: خصائص التفسير الحداثوي للحداثة

يتحدّد نوع المواجهة المختلفة لحضارة ما مع سائر الحضارات والشعوب

من خلال المنهجية التي تتّخذها الحداثة في تبرير ذاتها من الناحية الداخلية، والتي تستخدمها في عرضها على الأطر المقابلة. فبدلًا من أن تنضوي الحداثة تحت لواء محدّد في مقام تبليغ الرسالة الإلهية؛ نجدها تميّز نفسها وتدرك هويّتها وقيمتها بشكل مغاير لهوية الشعوب الأخرى وقيمها، وتصوّر نفسها بأنّها في إطار عديم الشكل وفاقد للهوية الأخلاقية والقيمة، باعتبار أنّها تدّعي الهويّة الإنسانيّة العامّة.

ويمكن تحديد هذه الميزة الخاصّة بالحداثة بوضوح من خلال التركيز على الفلسفات والنظريات التاريخية الخاصّة بها، والتي تدور حول منشئها وطبيعتها وأسباب ظهورها، فضمن عرض ذاتها كتحوّلٍ إنسانيٍّ طبيعيّ، صوّرت الحداثة الحضارات الأخرى على أنّها أشكال ذات مستوى أدنى من الناحية الحضارية، بدلًا من أن تركّز على اختلافها عن الحضارات الأخرى وتبيح لتلك الحضارات بأن تمضي قدمًا نحو ما وصلت إليه. وطبقًا لهذه المنهجية، فبدلًا من أن ترسم خطًّا فاصلًا بين الهوية الحداثوية وسائر الهويات الحضارية والقومية، تضعها جميعًا في إطار واحد، وانطلاقًا من ترجيحها للحداثة ترسي ارتباطات وعلاقات طبيعية وضرورية معها من الناحية الماهوية.

وفي التصوّر الذي تعتبر الحداثة فيه أنّها في أعلى قمّة التحوّل التاريخي، تبدو جميع الشعوب -ومن بينها الشعوب الغربية- مجتمعًا واحدًا يُدعى: «المجتمع الإنساني»، حيث لا تتمايز سائر الحضارات والشعوب من خلال الخصائص الجوهرية-الثقافيّة للحداثة؛ بل تقع على الخطّ ذاته لمسار التحوّل التاريخي للمجتمعات الإنسانية، حيث تحظى الحداثة بوضعٍ خاصٍّ ومميّز بتحرّكها على ذلك الخطّ.

ومع أنّ الهوية الحداثويّة هويةٌ متميّزة وخاصّة، فإنّ الهوّة الفاصلة

بين الحداثة وسائر الحضارات -طبقًا لهذه المنهجيّة- لا يمكن ردمها ولا التغلّب عليها؛ لأنّ جميع الشعوب، حسب الفرض، لها هوية إنسانية مشتركةٌ وتاريخٌ واحد، كما تمتلك جميع الحضارات إمكانية التغلّب على التمايز في الهوية بينها وبين باقي الشعوب في الرواية الخاصّة بها عن ذاتها وعن العالم وجميع البشر، لكن لأجل ردم الهوّة عليهم أن يصلوا إلى قرار قيمي وديني، وأن يقبلوا هويّتها ضمن قبولهم دينَ الحضارة الغالبة وآلهتها. ونظرًا إلى أنّ الحداثة تخصّ نفسها وسائر الحضارات بجوهر واحدٍ لهوية مشتركة وإنسانية عامة، ونظرًا إلى أنّ لها تاريخًا واحدًا يتموضع على مسار تكاملي، فهي لا تميّز نفسها عن الآخرين كالحضارات السابقة؛ بل تجعل نفسها الغاية الطبيعية لسائر الحضارات، وترى أنّ الهوة التي تفصل الحداثة عن باقي الشعوب ضمن سيرها التاريخي البشري ستُملأ أو ستكون قابلةً للامتلاء على الأقلّ. ولا حاجة إلى أيّ قرار أخلاقي-قيمي للوصول إلى الحداثة، فالمسار التاريخي بشكله الطبيعي والضروري سوف يملأ هذه الهوّة، سواء رغبت بذلك أم لم ترغب. وفي تصوّر الحداثة عن تمايزها عن باقي الحضارات، يبدو أنّ لها جوهرًا واحدًا، حيث لا تمتاز عن بعضها من الناحية الذاتية والماهوية. فهؤلاء جميعهم بشر وينتمون إلى مجتمع بشريٍّ واحد. أما ما فعله الغربيّون -وما زالوا يفعلونه- مع باقي الشعوب غير الغربية فهذا سؤال لا يُجاب عنه حاليًّا ولا يشكّل قضية لها من الناحية المعرفيّة، فمن الناحية العمليّة، ما فعلوه وما يفعلونه شيء آخر، ولا تعتقد الحداثة -من الناحية النظرية- بأنّ الآخرين برابرة لا يمتلكون ذاتًا وهويّةً متمايزةً عن ذاتها وهويّتها الخاصّة بها.

أما اعتقاد الغربيّين بأنّ جميع الشعوب متوحّشة ومتخلّفة ويجب أن تصل إلى المدنيّة والحضارة من خلال الاستعمار، فهو أمرٌ لا يتناقض مع هذه الفكرة؛ فالاختلاف بين الحداثة وجميع الحضارات هو من نوع التفاوت الكمّي والدرجاتي، حيث يحدّد موقعه ومكانته التاريخية مقداره ودرجته.

إنّ جميع البشر -من وجهة نظر الغربيّين- وحشيّون ومتخلّفون؛ لكنّهم من الناحية النظرية والافتراضية التي يؤمن بها الحداثويّون وأصحاب نظرية الحداثة ليسوا محكومين بهذا الوصف، بل يمكنهم أن يغيّروا من بربريتهم وتوحّشهم؛ لأنّهم يستطيعون أن يصبحوا حداثويين. في الحقيقة، وكما نعلم وجرّبنا بشكل عملي، يعتبر الحداثويون أنّ لهم وظيفة مهمّة من بين وظائفهم التديّنية العلمانية، وهي أن يجعلوا من الشرقيين بشرًا متحضّرين، وأن يصرّوا بجدٍّ وشغف لا مثيل له ولا نظير على القيام بهذا التكليف الإلزامي، كما هو أسلوب عمل المؤمنين في أيّ دين آخر في العصر الحالي، وأن يظهروا ثباتًا جديرًا بالتقدير في هذا المضمار! وأمّا ما تؤكّد عليه الحداثة حول أنّ المنشأ الإنساني واحد بالنسبة إليها ولجميع الحضارات، فهذا ما تعرضه لتستنتج منه أفضليّتها ودناءة باقي الشعوب، وليس لهذه الأفضلية أو الدناءة جانب غير طبيعي؛ بل هو طبيعي بشكل كامل وليس فيه أيّ شيء غير عادي.

إنّ إيلاء الحداثة أهمّية لنفسها ولجميع الشعوب في سائر الحضارات يجعلها جميعًا منبثقة من منشإ واحد يُدعى «المجتمع الإنساني»، حيث تنوّعت من خلال بعض الحوادث الطبيعية والمسارات التاريخية التي تسارعت تارةً وتباطأت تارةً أخرى. إنّ حضور حضارة ما -ولا سيّما الحداثة- في مكان أسمى ناتج عن التعقيدات الأوّلية، وسوف تصل إليها في هذا المسار جميع الحضارات أو الشعوب مع متابعتها واستمرارها في الحركة، بدون الحاجة إلى تحوّل كيفي أو إجراء غير عادي. لم يكن الحصول على الهوية الحداثوية غير ممكن وغير محتاج لثورة في الهوية؛ لأنّ الحداثة مرحلة أعلى من المرحلة التي تتموضع فيها سائر الشعوب.

وفي المنهجية الحداثوية أو أسلوب إضفاء الهوية على الذات ثمّة خصائص أصلية لا تجعلها متمايزة بشكل كامل عن المنهجيات السابقة فحسب؛ بل إنّ عدم قبولها واعتبارها غير معقولة يجعلانها أمرًا غير ممكن.

إنّ الميزة الأكثر أصالةً بين جميع خصائص المنهج الحداثوي هي أنّ الحداثة تعتبر نفسها نتاج تحوّل طبيعيٍّ عامٍّ لا بدّ منه. وطبقًا للرواية الحداثوية، يؤدّي التطوّر الطبيعي للتاريخ -على أساس الآليات الذاتية- إلى ظهور الحداثة أو نيل البشرية المكانة التي تختصّ بها الشعوب الغربية. وهكذا فإنّ هذا التحول تحوّل عامٌّ لا يتعلّق بالحداثة فحسب؛ بل يشمل التاريخ البشري برمّته. ومن هذا الجانب لا تتضمّن الحداثة أيّ تحوّل خاصّ أو مميّز. وفضلًا عن ذلك، فإنّ هذا التحوّل ناتج عن الإجراءات المميّزة أو الخاصّة لشعب ما، ولا يرتبط بالأعمال الإنسانية ارتباطًا علّيًّا أو سببيًّا، ولا بالإجراءات أو القرارات الواعية للبشر أيضًا؛ فهو تحوّل سوف يضمّ جميع الشعوب ولا يوجد أيّ ميزة فارقة للحصول على المكانة الحداثوية اللازمة. وقد تمايزت المجتمعات الحداثوية والغربية عن باقي الشعوب والحضارات باعتبار أنّها وصلت في مسارها التحوّلي التاريخي العام إلى النقطة أو النقاط النهائية للتاريخ بشكل أسرع من غيرها.

وطبقًا للرواية الحداثوية، فإنّ ظهور الغرب الحداثوي هو نتاج مسار طبيعي، ولذا فهو ليس كباقي الحضارات التي كانت حصيلة فعل ربوبيٍّ أو إرسال رسل أو أيّ أمر آخر ممّا هو خارق للعادة وغير طبيعي كما تقول الروايات الأسطورية أو الحقيقية، كما إنّه ليس نتيجةً لاتّخاذ القرارات الخاصّة والمميّزة لشعب مميّز (أي الغربيون). وباعتباره تحوّلًا تاريخيًّا طبيعيًّا، فالحداثة في الحقيقة هي نوع من الانتشار والاتّساع الوجودي الذي يعرض للموجودات الطبيعية. كما إنّ كلّ موجود طبيعي -كأيّ نبات أو حيوان- في معرض التحوّلات الطبيعية والتوسّع الوجودي. فاستنادًا إلى النظريات العلمية للحداثة، تعرّض البشر أيضًا إلى حوادث مشابهة، ونتيجة لذلك فما يحصل للحداثة سوف يحدث لجميع الشعوب أيضًا، دون الحاجة إلى الإمدادات القدسية، ودون أيّ فارق أو حاجة إلى فعل أو حركة غير طبيعية،

سواء أكانت إلهية أم بشرية. وهذا يعني أنّ الذي يصنع الحداثة هو القدر الطبيعي لجميع الحضارات، أو الإنسان الذي يسيطر على المسار التاريخي للإنسانية بشكل عام، وهي ليست حصيلةً ونتيجةً لحدث طبيعي صرف، ولذا ففي الرواية الحداثوية لا يُركّز على ماهية ظهور الحداثة وطبيعتها، فقد وضعت الحداثة التاريخ مكان الإله، في مقابل النظرية الإلهية التي تعتبر أنّ الإله هو الربّ والحاكم على المصير التاريخي للإنسان. وقد أعطت الحداثة صبغةً غير إلهية للقدر الإنساني، كما بنت الحضارات السابقة كّل حركة وتدبير لها على أساس إدراك ديني لماهية الحياة الإنسانية، واستندت إلى إله خاصٍّ تنبعث إرادته من قوّة ما وراء الطبيعة. لكنّ الحداثة بروايتها الخاصّة عن التاريخ البشري وضعت قوى التاريخ المجهولة والآليات الذاتية والعامّة لها مكان الإرادة الإلهية وما يمليه قدرها، وهذه الخطوة كانت الخطوة الأولى في مسار سيطرة الإنسان على ذاته وتاريخه. ومع إعادة بناء التاريخ ذاتيًّا، يُرسم مصير سائر شعوب الحضارات والإنسان بشكل طبيعيٍّ.

وفي هذه المرحلة من تفسير الحداثة يمارس التاريخ دور الإله القاهر بشكل كامل، حيث لا يؤدّي الإنسان أيّ دور في تحديد مصيره وقدره وحتى نيله للنقطة النهائية. ومن هنا، تظهر الميزتان الثانية والثالثة لرواية الحداثة؛ فظهور الحداثة لا يختصّ بالشعوب المميّزة ولا يتضمّن حدثًا خاصًّا أو غير طبيعيّ أو اتّخاذ قرار وإجراء مميّز من خلال شعب محدّد، لكن ـ باستثناء كون ظهور الحداثة أمرًا طبيعيًّا ـ نواجه تحوّلًا عامًّا وضروريًّا لا محيص عنه.

إذًا، فالحداثة نتاجُ تحوّل طبيعيٍّ يحصل بشكل عامٍّ، ولا يختصّ بحضارةٍ ما، كما إنّ من الممكن لحضارة ما أن لا تصل إلى النضج والبلوغ، وبالتالي أن لا تحقّق الحداثة، كحالِ الكائن الحيّ الذي مات قبل وصوله إلى البلوغ، لكن على أيّ حال، نحن لا نتعامل مع تواريخ عدّة وأشكال عدّة من التحوّل والتطوّر؛ فللبشرية مقصدٌ واحدٌ وتاريخٌ واحدٌ فقط، والنقطة أو الميزة

الأخرى للتاريخ البشري الطبيعيّ والعامّ هي كونه ضروريًّا لا بدّ منه.

لا يوجد شعب يستطيع أن يفرّ من القدر التاريخي للحداثة، ولا توجد أيّ قوّة إنسانية أو قدرة خارقة وغير طبيعية تستطيع أن تمنع الشعوب الأخرى من طيّ طريق مسار الحداثة، فجميع الشعوب ستطوي مسار الحداثة بشكلٍ قهريٍّ إن استطاعت البقاء ولم تندثر وتزل من الوجود.

وما يجعل الحداثة قدرًا لجميع الشعوب هو حاكمية الآليات الضرورية للتحوّل في التاريخ. فالتاريخ البشريّ المؤسّس ذاتيًّا يعمل على أساس المنطق الداخلي-الذاتي له، حيث لا تتحكّم به البشرية ولا تستطيع أن تضع بصماتها عليه. هذه الآلية الداخلية تجعل من طيّ الطريق في مسار التاريخ الطبيعي والعامّ للحداثة أو التاريخ الإنساني الواحد أمرًا ضروريًّا لا بدّ منه، فلا يمكن الفرار من سيطرة التاريخ القاهر، فالآليات أو المنطق الداخلي-الذاتي لتاريخ البشرية ينفي إمكان تدخّل أيّ قدرة غير طبيعيّة -كالإله أو القدرة الإنسانية- أو تأثيرها عليه. وبناءً عليه، فلا بدّ لجميع المجتمعات من أن تطوي مسيرًا كانت الحداثة قد طوته سابقًا.

وعلى هذا النحو، فبدلًا من أن تمايز الحداثة -على أساس منهجها الخاصّ- وتفرّق بين جوهرها وجوهر باقي الشعوب والحضارات، نجد أنّها -على أساس منهجيّتها الخاصّة في الوجود والماهية والأسباب- تماثل نفسها وتوائمها معها، وتعترف نظريًّا بالجميع باعتبارهم بشرًا؛ لكنّها في الوقت ذاته تثبت أفضليّتها، من خلال تعميم تاريخها بشكل متمايز عن سائر الحضارات. واستنادًا إلى هذه الرواية، لا يوجد أيّ هوّة بين الحداثة وبين سائر الشعوب؛ لأنّ جميع الأمم كانت عرضة لتاريخ واحد وتابعة لآليات تاريخية واحدة. ومع أنّ الحداثة لا تعكس أفضليّتها على باقي الحضارات من خلال إضفاء المزايا الخاصّة بهويتها أو إلهها ومنشئها الأسطوري أو غير الأسطوري في

التمايز الماهوي مع جميع الشعوب، فهي تثبت بشكل حتمي أفضليّتها على الآخرين. فالحداثة في هذا المشهد هي نقطة الذروة في تاريخ البشرية، حيث تسير جميع الشعوب بدون الحاجة إلى إجراء خاصٍّ؛ بل من خلال التحرّك في مسار الحداثة أو تقليدها بشكل طبيعي غير إرادي وغير إجباري. وفضلًا عن ذلك، فقد ماثلت الحداثة بين تاريخها وتاريخ البشرية، وحذفت أيّ وجه من رواية تفسير الهوية الخاصّة بها، الذي يشكّل من الناحية النفسية-الذهنية مانعًا في مقابل تحقّق الأفضلية أو روايتها الخاصّة عن التاريخ، وبذلك تجعل من قبول هذه الرواية -ومن ثمّ الإذعان بأفضليّتها ورجحانها كنتيجة لذلك- أمرًا لا بدّ منه. وإذا ذهبنا أبعد من ذلك، نجد أنّ وضع عنصر آخر في هذه الرواية بشكل بديع وذكيّ يجعل أيّ نوع من الهروب منها أمرًا معيبًا وغير مرغوب فيه.

قد اتّضح إلى الآن كيف استطاعت الحداثة أن تجعل من رجحانها وأفضليّتها على باقي الحضارات أمرًا مسلّمًا لا يقبل التشكيك، لكن إذا التفتنا إلى أنّ التحوّل الطبيعي الذي لا مفرّ منه للتاريخ -طبقًا للروايات الأولية للحداثة- هو تحوّل عقليّ ونتاج تطوّر علمي من الناحية الماهوية، فإننا بذلك سوف نشعر بعلوّ السد المشيد للمنع من الهروب من القدر التاريخي للحداثة وقيمتها وأخلاقياتها، فقد كانت الخصائص السابقة لرواية الحداثة تحذف كلّ نوع من العلائم والدلالات التي تؤدّي إلى تهيّج الحساسية النفسية أو العقلية التي تمنع من قبولها، ما يؤدّي إلى نتيجة الإذعان بأرجحية الحداثة على الأمم الأخرى.

ومع ذلك، فهذه الخصائص لا تجعل من هذه الرواية أمرًا سارًّا ومرغوبًا به؛ فمن الناحية الأخلاقية-القيمية، تفتقد الرواية الحداثوية للجاذبية والمتعة اللازمة. وحتى الآن، فإنّ هذه الميزات تجعل الرواية الحداثوية عن ذاتها تبدو شبيهة بالرواية عن إله يظهر بوجهه الجلالي والقاهر ويلزم الجميع بطيّ مسار

تاريخي محدّد ومذعن لإرادته، لكن عندما توضح الحداثة أنّ ما بات سببًا لظهورها في الحقيقة هو التطوّرات العقلية وتطوّر المعرفة، فحين ذلك يتجلّى مُحيّاها الجميل. وعندما يُتصوّر التاريخ البشري على أنّه تاريخ لاكتشاف الحقيقة وظهور نور العقل والعلم بشكل أجلى وأظهر، كيف يمكن الوقوف في وجهه ومقاومته بدلًا من التسليم لحكمه؟ إذا ركّزنا على قداسة حقيقة العلم والعقل في التاريخ البشري -ولاسيّما في السنن الدينية- فسوف ندرك ببساطة إلى أيّ حدٍّ كانت هذه الرواية الحداثوية -وما تزال- أمرًا لا بدّ منه. وبهذه الميزة لا تصبح للرواية الحداثوية جاذبية غير قابلة للوصف فحسب؛ بل يبدو أنّ رفضها أيضًا من الناحية الأخلاقية-القيمية سيكون مدعاةً إلى الخجل والاشمئزاز النفسي أو الروحي-الذهني؛ لأنّ رفضها سيكون رفضًا للعلم والعقلانية، وسوف يشكّل سدًّا في وجهها، لذلك سوف يتوّج رافضها بتاج الجهل، ويتّسم بالسقوط نحو الحياة الحيوانية والظلمانية.

لذلك نحن نواجه رواية لها قدرة وقوّة، لا مفرّ منها ولا مندوحة عنها. إنّ مجرّد المراجعة الإجمالية للرؤى الإنسانية للذين تعرّضوا لهذه الرواية في بداية ظهور الحداثة في العالم غير الغربي تكفي لتوضيح إلى أيّ حد كان عدم قبول هذه الرواية صعبًا بل غير ممكن، ولاسيّما بالنسبة إلى ما لُمس من القدرة العينية للحداثة ونجاحاتها وما شُعر به في الوقت ذاته.

وإذا لم يكن تأثير هذه الرواية وقوّتها أكثر من تأثير معجزات الأنبياء في إقناع مخاطبيها وإلزامهم بالايمان بصحّة دعواها، فإنّ الالتفات إلى الوجه العينيّ والمحسوس لمعجزة الحداثة يجعلها لا تقلّ عن معجزات الأنبياء.

تعميم الحداثة على التاريخ والوجود، واستحالة «علم الاستغراب»

ما الأزمة التي ولّدتها الرواية الخاطئة عن الحداثة بالنسبة إلى غير الغربيّين؟ نحن هنا نلتفت إلى جانب من القضية فقط، وهو جانبها النظري الذي يؤثّر على قضيّة «الدراسات الغربية» تحديدًا. ومن الواضح أنّ الاعتماد على أيّ منهج خاطئ -مع غضّ النظر عن أيّ أثر آخر له- سوف يؤدّي إلى الضياع وعدم إدراك الموضوع الذي يُدقّق فيه بالشكل الصحيح، لكنّ هذا الأثر البديهيّ ليس بالقضية التي تهمّنا، كما لا يبدو ذكره ضروريًّا أيضًا.

ما ينبغي التركيز عليه هو النتائج غير المتوقّعة أو الآثار الناتجة عن اللاوعي التي تضع بصماتها على أصحاب الفكر من غير الغربيّين من خلال هذه الرواية، ومن حيث نوع المنهجية أو الأسلوب المتّبع، أي بالنسبة إلى اتّخاذ الموقف الصحيح في مقام معرفة الغرب الحداثوي، فلو ألقينا نظرة أخرى على خصائص الوعي الحداثوي المبدئيّ بالذات، وهو مبنى المواجهة بين غير الغربيّين والحداثويّين، فسوف ندرك ببساطة حينئذ ممانعةَ ذلك لظهور أيّ نوع من الفهم الأصيل الذي يمكن تسميته بـ «الدراسات الغربية».

إنّ نوع التقرير العامّ للروايات أو فلسفات التاريخ الحداثوي من الجوانب المختلفة -ولا سيّما من حيث تعميم تاريخ الحداثة واعتباره والتاريخ

البشري شيئًا واحدًا- لن يبقي مكانًا لفهم متمايز عن طريق روايته باعتباره طريق الوصول إلى الحقيقة. وتستلزم المنهجية المعرفيّة -الغربية في الحدّ الأدنى- وضعين ذهنيين-نفسيين مميّزين؛ ذلك أنّ الشكل العامّ للمنهجية المعرفيّة الغربية يختلف عن نوع المنهجية التي تشكّلت منذ البداية في مواجهة الغرب الحداثوي في العالم غير الغربي -ومن بينه العالم الإسلامي وإيران- كما يتأسّى بالعقلانية الحداثوية أو بالعلوم الاجتماعية ونظريّاتها، ما يستلزم الابتعاد عن الغرب.

ولا ينفي هذا الابتعاد المتطلّبات المنهجية التي من الممكن أن نكون ملزمين باتّخاذها لفهم الغرب، أي اتّخاذ موقف نافذ أو منهجية تفسيرية- تفهيمية تسلتزم الحضور في فضاء المعنى الخاصّ بالنظم والبنى الفاعلة، ولهذا الابتعاد أساس مقدّم على هذا النوع من الإلزامات المنهجية، فإذا وضعنا هذا الإلزام المنهجي في إطار النهج الفيبري أمكننا حينئذ اعتباره إلزامًا حدّده «الرابط القيمي[1]» الذي يعطي العمل برمّته وجهته، منذ المرحلة البدائية للبحث عن المسألة حتى مراحلها النهائية.

في هذا السياق يجب الالتفات إلى أنّ العلاقة بين النصّ الاجتماعيّ والنصّ المكتوب تسمح بتصوّر منهجين رئيسين. فبينما يُبحث في نصٍّ ما -ككتاب دينيّ أو كالقرآن الكريم- كما جاء في الروايات الواردة، يمكن أن يكون خطابه موجّهًا إلى الفرد القارئ ويأخذ بتلابيب وجوده بأجمعه.

ويحدث في هذه الحالة الأمر نفسه الذي يحدث في حالة أخرى مشابهة،

(1) إن مصطلح «value-relevance» هو تعبير استخدمه فيبر لتوضيح علاقة القيم والأخلاق مع العلم ودور التوجهات الثقافية-القيمية في الدراسات العلمية وتحريكها وتوجيهها من مرحلة انتقاء المسألة وما بعد ذلك.

Max Weber, **the Methodology of the Social Sciences**.

كالحوار الثنائي الذي يحصل عادة في حالة تصفّح جريدة أو الاستماع إلى الأخبار من وسيلة إخبارية كإذاعة أو تلفاز، فكما يعمل الفرد هناك كشخص في حالة استفادة وفهم كامل للخطاب، ففي هذه الحالة أو الوضع أيضًا يغرق القارئ بشكل كامل في نصّ الخطاب أو الحوار الشفهي أو الكتابي. وهذه الوضعية ـ كما قيل سابقًا ـ تجعل وجود الشخص مشاركًا برمّته لا بجزءٍ واحدٍ منه فقط.

وحتى في الحالة الواعية، لا يلاحظ الفضاء الكلي للحوار أو بدايته ونهايته، وبالطبع يصبح كلّ ما يحيط بالنصّ حاضرًا في عمليّة الفهم بشكلٍ متّصل ومتشابك مع نصّ الحوار ومع المخاطب. لكن إذا قام الشخص في حالة التمثيل وأداء دور فاعل في الحوار فحينذاك لن تحضر هذه الجوانب بشكل واعٍ في فضاء الفهم. كما إنّ هذه الفضاءات تصوغ أسس المعنى الخاصّ بنصّ الحوار دون أن يُتوجّه إليها بشكلٍ واعٍ من قبله[1]، فسيسعى الممثّل إلى إدراك الخطاب ليستطيع بالمقابل أن يمارس ردّ فعله وأن يصنع تلك المكانة الملموسة والمحسوسة التي يُتحاور بشأنها وستُفهم الأخطاء التي من الممكن أن يرتكبها وتُصلح في نصّ الحوار؛ لكنّه لا يخرج في أيّ وقت عن ذلك النصّ، ولا ينظر إليه من الخارج، ولا يتركه معلّقًا، ولا يرفضه. فهو في حالة ممثّل يجذب كلّ ما قيل وسُمع وقُرئ، ويدرك ذلك باعتباره جانبًا من وجوده.

إنّ أيّ نوع من الغربة عن النصّ واتّخاذ مسافة منه أو الخروج عنه سيجعله غريبًا عن المشهد العام ومخلًّا بعملية فهم هذه اللعبة المثيرة، فهو يتعامل مع النصّ باعتباره جزءًا طبيعيًّا من الحياة ومن أعماله وتصرّفاته، كما يضع نفسه في الحقيقة في وضع من يصوغ النصّ بنفسه من جديد ويعمل

---

(1) للاطلاع على هذه الفرضيات الأساس نحتاج إلى تعليق ظاهراتي أو انتهاك الأسلوب الإنساني (Breaching) وهذا الوضع لا يتيح تلك الإمكانية.

بالتناسب مع هذا الهدف، ولذا فإنّه يبدو في هذه الحالة كطفلٍ بات منذ بدء حياته منخرطًا في مجالات الحياة الاجتماعية المختلفة والتعاملاتِ الخاصّة بها، ويستمرّ بتعلّم الأدوار والأوضاع، ويتلقّى من نصّ اللعبة أشياء كثيرة يتماهى معها ويجعلها من ذاتيّته. لكن ما تعلّمه ليصبح كائنًا اجتماعيًّا ليس من نوع التعليم الرسمي؛ بل هو في وضع يمكّنه من إيجاد تلك الأوضاع في الحقيقة والواقع، أي في الحياة. ومن يتعاطى مع قضيّة التعليم ضمن عملية صيرورته كائنًا اجتماعيًّا لا يأخذ مكانة متلقّي العلم والباحث عنه ومتعلّمه؛ بل يصبح صائغًا له، فهو يعيش في مكانته، والتعلّم هو نتيجة ضمنية وغير إرادية لهذه العملية الصانعة للحقيقة والواقع أو الحياة، فهو لاعبٌ يمارس اللعب في الحياة، ولهذا السبب يتحوّل ما ينتقل إليه إلى أمرٍ متجذّرٍ في وجوده. وكلّما بقي يلعب أكثر وبشكل طبيعي وعادي أو بشكل أكثر مرونةً فإنّ ما تعلّمه سوف يرسخ وينصبّ من لعبة الحياة إلى داخله، أو يمسي مكنونًا في داخله. ولذا فهذا التعلّم في الحقيقة ليس تعليمًا؛ بل بناءً للحياة والهوية وصياغةً لهما أيضًا، وعلى هذا النحو يشكّل ذاته وينحتها، كما يشكّل العالم المرتبط بهذه المكانة أو الحياة الخاصّة ويؤسّسها كذلك.

وليس هدف التعلّم في الوضع الأوّل هو التعليم أو الفهم؛ بل المراد والمقصود منه التعامل مع النصّ أو مواجهته، وهو لعب دور الحياة وصياغة النصّ العملي -أي الذات والمجتمع- وتمثيله على خشبة المسرح، في حين أنّ الفرد في الوضع الثاني لا يكون في حالة من التمثيل وأداء الأدوار بتاتًا. لعلّ من اللازم أن يضع الفرد نفسه في وضع ما في مقام المتلقّي المباشر للنصّ أو كممثّل للدور؛ لكنّ هذه التصرّفات تتّم في إطار السعي إلى إدراك النصّ وتعلّمه وفهمه. وفي هذا الوضع، ومنذ بداية إدراكه وفهمه، يقف خارج النصّ ولا ينسى هذا الوضع حتى النهاية. في هذا الوضع لا يتعاطى وجود الشخص برمّته مع النصّ؛ بل ينساق جانب من وجوده -ولا سيّما ذهنه أو

قواه الإدراكية المعرفيّة، ليتعاطى مع النصّ. وبشكل محدّد، لا تنساب عواطفه ومشاعره بنحو إلزاميّ لتتعاطى مع النص، مع أنّه من الممكن أن يتمّ ذلك بشكل غير إرادي أيضًا. وفي هذه الحالة لا يتماهى الشخص مع النصّ ولا يتّحد معه بتاتًا، ولا يسرح ضائعًا بين طيّات النصّ كجزء من أجزائه؛ لأنّه في الأساس يستقرّ في قبال النصّ باعتباره يشكّل ذهنًا قارئًا له وعينًا ناظرةً إليه، فهو يدور ويلفّ حول النصّ باعتبار العلاقة التي تربطه به. فينظر تارةً من الأعلى، وأخرى من الجهة اليسرى، وثالثةً من الجهة اليمنى، وتارةً رابعة يغوص من سطح النصّ إلى أعماقه ويطرح في أغواره أسئلة عن الشروط الممكنة والمستلزمات الخاصّة بالتفوّه بحديث ما أو إيفاء دور خاصٍّ بين تقلّبات أمواجه. كما قد يضع النصّ في فضائه الأرحب ويربطه بكتاب أو نصٍّ آخر أو مجموعة من الكتب، أو مجال علمي أو معرفيٍّ خاصٍّ بمرحلة تاريخية...

ولا تؤدّي جميع هذه الحالات إلى ضياعه أو تلكّئه في الفهم ضمن استغراقه في النصّ وجلوسه في مكان التلقّي أو لعب دور من النص، فهو على دراية بأنّ ما يتعلّمه ليس ملكه ولا ينبغي أن يضع تأثيراته عن شخصيته وهويّته وموقعه ومكانته الاجتماعية وزمانه الخاص أو موضعه التاريخي، فهو على علم أنّه يرقص على إيقاع نصٍّ آخر غير نصّ حياته، له وضع حياتيٌّ مغايرٌ ولا ينبغي دمج ذلك النصّ الموجود معه أو أن يشتبه به، فكلّ نوع من الدمج والخلط لهذا النوع سوف يخلّ بقواعد اللعبة الحيوية أو حياته الفردية والاجتماعية، كما إنّ فهم النص سيصبح من سابع المستحيلات.

وفي هذا الوضع إذا فهم ما قرأه أو سمعه بشكلٍ خاطئ وأصبح بعد ذلك جزءًا من لعبة حياته، فسوف يلتفت إلى ذلك بسرعة ويعود سريعًا إلى حالته المعرفيّة الأولى. وفي هذه الحالة سوف يتّضح له وللآخرين التناقضات والتعارضات الموجودة أو الناتجة عن هذا الخلط والدمج. ويصبح حاله مثل من يقوم بالتمثيل على خشبة المسرح وفي مقابله مذياع يبوح بفصل مسرحيٍّ

آخر فينبري إلى أداء الأدوار التي تُلقى عليه من المذياع بدل أن يمثّل ما كان مطلوبًا منه.

إنّ عدم انسجام الدور المسرحي الآخر ضمن المسرحية التي تُمثّل على خشبة المسرح ليس بالأمر الذي من الممكن أن يغفل عنه أو أن لا يشعر بالخلل الكبير الذي أصابه، فهو يدرك بكلّ وجوده مدى فداحة الخطإ الذي ارتكبه ويسعى إلى تصحيحه. وبالطبع فإنّ قابلية ارتكاب هذا الخطإ منوطة بإمكانية تصوّره وافتراضه أيضًا، فبين ما هو بذاته وما يعيش ضمنه وبين ما يقرأ وما يسمع بَون شاسع، إلى درجة يمكن معها القول إنّ هذا الخطأ لا يعدو كونه افتراضيًّا من الأساس.

ينتمي كلّ من نصّ الحياة والنصّ الذي يُقرأ إلى ساحتين وجوديّتين متمايزتين تفصلهما قرون بل مستويات وجودية غير قابلة للعبور، وتشبه إمكانية عدم التمييز بين هذين النصّين والخلط بينهما واقع فرد ينتمي إلى الحياة في مدينة ما بعد حداثوية تقع في أمريكا، ينسلّ فجأة من واقعه وتقوده آلة الزمن إلى آلاف الأعوام المنصرمة والحياة البدائية، وينبري آنذاك إلى الحياة البدوية الصحراوية أو حياة القبائل القاطنة على سفوح الجبال.

إن منهجية الدراسات الغربية تستلزم انفصال النصّ الحي عن النصّ الميت ومواجهة بعضها للبعض الآخر. وهذه المسافة تستلزم أن ينتمي من يواجه الغرب الحداثوي إلى نصٍّ حيٍّ يحظى بروح الوجود وهويّته الخاصة في مقابل النصّ الميت. وللنصّ الميت أيضًا هويّته الخاصّة، لكنّه ميت ودون روح، إلى درجة أنّه لا يتصوّر أيّ تماس بين النصّين على صعيدٍ واحدٍ وبالدرجة ذاتها.

هذا، في حين أنّه يعتبر في المنهجية الأولى أن يكون التماسّ والاتصال بين النص وبين متن الحياة وواقعها، لكن في المنهجية الثانية لا يوجد أيّ إمكانية

للاستقطاب والاستلهام من النصّ المقابل، كما هو الحال في تماس الإنسان مع جسد ميت، حيث يفرّ منه باعتباره نوعًا من التلوّث الذي يهدّد حياته.

لكن ما يلزم في المنهجية الصحيحة للدراسات الغربية هو الوضع ذاته الذي تقوم فيه رواية الغرب الحداثوي عن الحداثة بإزالة أيّ إمكانية لتصوّرها قبل أيّ مواجهة. ولذا نجد أنّ رواية الحداثة تضع الأغيار في نصّ الوجود الخاصّ بها، وهي قد دعت هؤلاء منذ البداية إلى لعبتها وورّطتهم في تاريخ خاصّ أو صاغت روايتها عن تاريخ خاص. ثمّ إنّ قبول الإنسان غير الغربي للرواية الغربية باعتبارها رواية صحيحة عن الحداثة والتاريخ البشري لا يخالف ولوجه في لعبة الحداثة فحسب؛ بل يجعله ينظر إليها كلعبة خاصة به. وأبعد من ذلك، لا يشارك هذا الإنسان في اللعبة الحداثوية باعتبارها جزءًا من لعبته الخاصّة فحسب؛ بل يعتبر نفسه بشكل ضروري أو إلزامي موضوع هذه اللعبة. وفضلًا عن هذا، يعتبر أنّ الخروج من هذه اللعبة أمرًا غير ممكن وغير صائب أيضًا، كما يعدّ أيّ حركة لمنعه من اللعب فيها مسعًى من قبل الغرب للحفاظ على مكانة الحداثة الراجحة وسيطرتها. وإذا ذهبنا أكثر من ذلك، فهو يأمل في الولوج إلى هذه اللعبة، ويحثّ الخطى لكي يؤدّي دوره الخاص باعتباره جزءًا من التاريخ في خضمّ لعبة الحياة الحداثوية ـوهي لعبة البشرية التاريخية، فيعتبرها لعبته التاريخية أيضًا.

ومع عرض الحداثة لنفسها كضرورة للتاريخ البشريّ وكتحوّلٍ طبيعيٍّ ظهر من خلال الآليّات الموجودة في كلّ مكان، لا تُبقي لشعبٍ أو لقومٍ أو لحضارة مكانًا ومنفذًا ليخرج منه ومن هذا التحوّل، فالحداثة تقطع ارتباطها بأيّ تحوّل دينيٍّ وأخلاقيٍّ يتضمّن دعوة خاصّة أو رسالة خاصّة أو تصرّفًا غير عاديٍّ أو غير معتاد، وتزيل المسافة بينها وبين سائر الحضارات. وباعتبارها تحوّلًا طبيعيًّا وتاريخيًّا، تهدم الحداثة السدود الحضارية-الهوياتية بينها وبين باقي الملل والنحل، وتُبقي نفسها في مقابل تاريخها وغلبته متاحة دون أيّ

حصانة. وعندما تعرض الحداثة نفسها بصورة تحوّل في العقل أو العلم أو تطوّر عقليٍّ علميٍّ، فإنّها لا تسلب إمكانية الاصطفاف في مقابلها لأيّ نوع فحسب؛ بل تجعل من نفسها هدفًا تاريخيًّا منشودًا من قبل جميع أفراد البشرية أيضًا. وفي هذه الحالة، فعندما تصوّر الحداثة كنقطةِ كمالٍ للعقل والعلم أو ظهور تامٍّ وكامل للحقيقة، تصبح حينها هدفًا غائيًّا لجميع الشعوب التي تستمرّ على خطٍّ تاريخيٍّ واحد. وعلى هذا النحو تصبح لعبة أيّ شعب لعبة في نصٍّ واحد، كما تصبح جميع الشعوب بهذا التصوير لاعبةً في ساحة واحدة، يمتاز أفرادها بالمكانة التاريخية على هذا الخطّ والمساحة الخاصّة أو الدور والعرض الخاصّ بها، لكنّ هذا الدور والعرض لا يمتلك أيّ خاصية وتمايز منحصر بذاته. فكلّ شعب -قبل العرض الذي مثّله قبل الحداثة- سوف يؤدّيه ويستطيع أن يجلس بانتظار تمثيل عرض مسرحيٍّ آخر، أو أن يقبع في مكان الحداثة ويؤدّي دورًا خاصًّا في نهاية لعبة التاريخ. وفي الحقيقة لا يستطيع أن يقوم بذلك فحسب؛ بل لا بدّ له من هذا الأمر؛ لأنّ التاريخ يسوقه بشكل حتميٍّ نحو الأدوار السابقة التي لعبتها الحداثة. وكما يقول ماركس ضمن إطار هذه الرؤية الحداثوية عن التاريخ العالمي، فقد رسمت الشعوب الغربية تصوّرًا لمستقبل الشعوب غير الغربية ووضعت هذا التصوّر أمام ناظريها. فكلّ شعب يستطيع من خلال مشاهدته للشعوب الغربية الفعلية أن يرى مستقبله، كما إنّ هؤلاء يصوّرون ماضي الشعوب الفعلية في الوضع الفعلي المتخلّف لها.

وعلى هذا النحو لن يكون للشعوب غير الغربية إمكانية للقيام بـ«الدراسات الغربية»، فيستطيع هؤلاء عبر المشاركة في لعبة الحداثة أن يتعلّموا أسلوب الحياة وعمل الإنسان الحداثوي والمجتمع والتاريخ الخاصّ به ضمن صياغة الحداثة تارةً أخرى. لكن -ولكي يحصلوا على فهم للحداثة- لا طريق لهم إلا المشاركة في هذه اللعبة بكلّ وجودهم، وإن كانوا سوف

يصبحون غربيين بشكل متزامن، وسيصبح أي إمكان لمعرفة الغرب منبثقًا من الرؤية الذاتية للحداثة وموقفها ومن داخل حياتها. وعلى كلّ من يسعى إلى معرفة الغرب أن يقوم بهذا القصد والهدف للدخول في اللعبة الغربية للحداثة ومن ثمّ نشرها وتطويرها بشكل متزامن.

بهذا المعنى تكون كلّ معرفة عن الغرب بمعنى خطوة أكبر في طريق إزالة إمكانية القيام بالدراسات الغربية؛ لأنّ هذه المعرفة وتحقّقها عمليًّا في الحياة تتسبّب في زوال بقايا الهوية الغربية مع تحوّل الفرد أو المجتمع إلى فرد أو مجتمع حداثويٍّ بشكلٍ كامل، وسوف يفقد الفرد والمجتمع غير الغربيّ مقدرته على مواجهة الغرب بشكل حيٍّ وفاعل. فالرواية الحداثوية لا تعيق المواجهة غير الغربية مع الغرب من ناحية المنهجية الخاصّة بالدراسات الغربية فحسب؛ بل تؤسّس لمواجهة من النوع الاستشراقي بين غير الغربيين وأنفسهم منذ البداية. ولمواجهة الغرب معرفيًّا، ينبغي على الشرق أن يمتلك هويّة حيّة، وأن ينظر من مكانته وموقعه الخاصّ والخارج عن المكانة أو الهويّة الخاصّة بالحداثة والغرب باعتبارها هوية ميتة. لكن الحداثة، بعد أن حوّلت نفسها إلى تاريخ نضرٍ وسارٍّ للبشرية بشكل دائم، تسعى إلى إزالة إمكان تصوّر نفسها ككائنٍ زائلٍ وعدميٍّ بالنسبة إلى الغير، فقد حوّل الغرب، طبقًا لروايته التاريخية عن السابق، كلّ تاريخ غير غربيٍّ إلى موجود بائد؛ لأنّ الغرب في خضمّ سيره التاريخي وتبدّل هؤلاء إلى مِزَقٍ مستأصلة من التاريخ الحيّ عاجزة عن مجاراته، سوف يلقيهم في مزبلة تاريخه.

في هذه الرواية تبدو الحداثة دون هوية مغايرة لتاريخ غيرها من حيث الجوهر والكيف، وليست كالروايات التاريخيّة للشعوب ما قبل الحداثوية مندثرة وعدمية بالنسبة إلى تلك التواريخ. وعلى هذا الأساس، تبدي توجّهًا واهتمامًا بتاريخ الشعوب أكثر ممّا تقوم هي به، وتظهر رغبة في البحث فيه؛ لأنّ الرواية التاريخية للحداثة تفيد أنّ تاريخ الشعوب الأخرى هو ماضي الحداثة

وتستفيد منه لأجل إثبات تاريخها. لكن كما تظهر الشعوب الأخرى ماضي الحداثة أو قسماً ميتًا من التاريخ العام للبشرية، فإنّ التاريخ الفعلي للحداثة أو أشكاله الحياتية المختلفة هو استمرار لتاريخ أيّ شعب ووجوده الفاعل والحيّ، كما إنّ تفويته يعني المكوث في التاريخ والموت. في الحقيقة، وطبقًا لهذه الرواية العامّة والكلّية للتاريخ البشري، تعدّ الحداثة الشكل الأكثر حيوية والأكثر فاعلية في وجود أيّ شعب آخر أو القسم ذاته من التاريخ البشري الذي لم يبقَ ماكثًا في طيات الماضي، بمعنى أنه لا غيرية له ولا عدمية؛ فالحداثة هي الأنا الأكثر حيوية وفاعلية في تاريخ أيّ شعب. ولمّا كان استمرار التاريخ يرى حياته الفاعلة والجارية ضمن الحداثة، فإنّ النقاط التي تسبقه سوف تبقى منتمية إلى الماضي، ولذا فالذي وافته المنيّة في الحقيقة هو المجتمع غير الغربي. ويشير مسعى غير الغربيين -ضمن قبولهم الرواية الغربية- إلى رفضهم لذواتهم، والوصول إلى النقطة التاريخية التي تقبع الحداثة فيها، وهذا يشير بدوره إلى أنّ الكيان الميت هو الكيان الشرقي أو غير الغربي.

وفي إطار هذه الرواية، يرى غير الغربي نفسه صاحب هويّة ميتة أصيبت بالانحطاط والموت؛ لأنّها بقيت أسيرة في التاريخ، لكن هذه الرواية تخبر عن شيء آخر بالنسبة إلى حياة باقي الشعوب الأخرى، فهي تلزمها بإنكار ذاتها وهويّتها، وتزيلها باعتبارها مانعًا في وجه الوصول إلى الحداثة، وتحثّها على تغيير روايتها لتعود إلى التاريخ.

وعلى هذا النحو تقتضي رواية الحداثة عكس ما تقتضيه المنهجية الخاصة بـ «الدراسات الغربية»، وتواجه غير الغربي وهويّته كميت ينبغي الفرار منه وينبغي أن تنظّف جنبات التاريخ وماضيه من أدرانه وأوساخه. وبالتالي، فعلى غير الغربي أن لا ينسى نفسه، وأن يوقف لعبة حياته ليحصل على هوية حيّة وتاريخية بعد قيامه بلعبة الحياة الغربية، كما إنّ عليه -من منطلق تصويره ككائن ميت- أن يسعى جاهدًا من خلال تماسّه مع روح الحداثة الحيّة إلى

أن يكتسب معنى الحياة وأن ينضمّ إلى التاريخ المتحرّك. فهو متخلّف عن الركب قد بقي في التاريخ، وبقاؤه في مكانه التاريخي يعني الحكم عليه بالموت الأبدي، بينما يمكنه الاقتراب والتماسّ مع الحداثة، والابتعاد عن لعبة حياته، والامتناع عن إعادة إنتاج هويته، ما يخوّله المشاركة في لعبة الحداثة وإعادة إنتاج الهوية الحداثوية في ذاته ومؤسّساته، وأن يكسب الأمل بالحياة والحضور في ساحة التاريخ الحيّ والمستمرّ في الجريان[1].

وبناءً عليه، فلا تُبقي الرواية الحداثوية للشرقي بديلًا عن القيام بالدراسات الغربية سوى إمكانية الاستشراق الذي يعني مواجهة الميت لهويته، فعلى الشرقيّ أن ينظر إلى ذاته من الخارج بعد اتّخاذ موقف حداثوي، وأن يجد الموانع والسدود التي تمنعه من الوصول إلى الحداثة بعد البحث والتدقيق فيها من الخارج على أساس الهوية الحداثوية، وأن يخرّب هويته ليحظى بإمكانية العيش والعودة إلى التاريخ، أي أن يوجد في ذاته حالة حداثوية، وفي غير هذه الحالة سوف يحكم عليه بالفناء مع استمراره بلعبة الحياة الشرقية، وإعادة إنتاجه لكيان ميت إنّما يعني حفظ الجسد في المتحف أو المشرحة؛ لأنّ الشرق الميت سوف يستفيق بأنفاس الحداثة المسيحية ويعود إلى الحياة التاريخية، فعليه ـ مع قيامه باللعبة الغربية والتعامل الشامل مع نصّ الوجود، ولاسيّما النصوص المدوّنة لها ـ أن يقرأها كنصٍّ ديني يُمكّن من اكتساب نظرة ورؤية غربية، وهضم الحداثة وتبديلها إلى هوية أو جانب أساس من هوية الذات، وأن يحصل على النظرة اللازمة لمواجهة الوجود بشكل عام، ومن ذلك وجوده الخاصّ به. وفي غير هذه الحالة سيكون كائنًا ميتًا لا فائدة ترتجى منه سوى ملء فراغ الأفراد الحداثويين، باعتباره يشكّل لحظة من التاريخ الماضي للقيام، تسلّيهم أو تبدو كمادة تُشرَّح لتحصيل معرفة وإدراك أفضل عن الماضي.

---

(1) ما يُتحدّث عنه هنا هو اللعبة ذاتها التي يعّبر فانون عن جانبها الآخر حول مواجهة السود والبيض. (للاطّلاع انظر: فرانتس فانون، **پوست سياه وصورتكهاى سفيد**).

علم الحداثة الاجتماعي: مانعٌ مستمرّ في وجه الدراسات الغربيّة

لقد كانت الأعمال ذات الطابع التاريخيّ أهمّ ما أنجزه الإيرانيّون في مرحلة مواجهتهم الأولى للحداثة. وقد انتشرت هذه الأعمال في عهد الاستبداد الملكيّ في عصر رضا خان، لكن مع ظهور التيار الشيوعي في الساحة الفكرية[1] للبلاد دخلت الأفكار مرحلةً وفّر فيها علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية المصادر والمصطلحات اللازمة لفهم الحداثة، بالتطابق مع المرحلة الثانية لعلم الحداثة الغربي. وقد سيطر هذا المنطق الجديد على الساحة إلى جانب انتشار الأدب الشيوعي من خلال نتاجات الإنثروبولوجيا لكتّاب مثل ساعدي وآل أحمد بشكل تدريجي، وفي النهاية وصلت إلى ذروة تكاملها ونضجها في نتاجات المرحوم شريعتي.

وفي هذه المرحلة تحقّق أهمّ تحوّل في المضمون والمحتوى في هذا المجال، كما حدث تغيير في منهج دراسة الحداثة عند الإيرانيين، وكان من نتائج ذلك التحوّل إدراكهم المتزايد لـ «النزعة الاستعمارية» عند الغرب الحداثوي. ولم يكن هذا التحوّل نتيجة لتغيّر في أسلوب علم الحداثة أساسًا أو حتى تعميق الدراسات في هذا المجال؛ بل نشأ هذا التحوّل من ظهور وجه جديد للحداثة في مواجهة الإيرانيين. ومع أنّ فترة ما قبل هذه المرحلة اتّسمت من الناحية الموضوعية بإمكانية مواجهة هذا الوجه الحداثوي، لكن ونظرًا إلى اتّسام الوجه الاستعماري للحداثة في إيران بالتعقيد، فقد كان يتسنّى للقليل منهم إدراكه. وهذا الجانب هو واحدٌ من الجوانب المؤسِفة في تاريخ مواجهة الشعوب الشرقية مع الحداثة؛ لأنّها ما لم تجرّب بنفسها هذا الوجه من وجوه الحداثة لا يمكنها أن تأخذ العبرة مما يجري للشعوب الشرقية الأخرى.

---

(1) لقد شرع تقي آراني ومجموعة الثلاثة والخمسين فردًا في هذا النوع من الأدبيات بشكل واسع في إيران.

وقد استمرّت هذه القضية التاريخية إلى زماننا هذا، حيث لم تعد التجارب الملموسة لأيّ شعب تجاه الوجه القبيح للحداثة ضمن مرحلة تاريخية محدّدة باعتبار تغيّر اللاعبين في السلطة (مثلًا من إنجلترا إلى أمريكا) تشكّل أساسًا لمواجهتهم في مرحلة أخرى عندما تظهر فيها سلطة جديدة أو تجلٍّ آخر للاستعمار السابق. وقد نتج هذا الجزء عن الأداء النخبوي لشعوب الشرق -ولا سيّما المفكّرين أو النخب المتمايلة إلى الغرب- التي لم تفقد شغفها بالحداثة ومحبّتها للغرب وانبهارها ببريقه، على الرغم من التجارب المتمادية للغرب وقيمه، وبالتالي فإنّهم لا يقومون بالدور الصحيح والوظيفة المثلى في المحافظة على الذاكرة التاريخية وتقديم يد العون لها. والسبب الآخر أيضًا هو استمرار الوضع غير اللائق؛ بل الكارثي للتخلّف أو الانحطاط الاجتماعي، الذي يؤدّي إلى التشبّث والتمسّك بأيّ أمر، والغرق في التخيّلات التاريخية والغفلة عن الحقيقة.

وبعد فشل الحركة الدستورية في إيران وانقلاب رضا خان الذي أطاح بكلّ ما تبقّى من مكتسبات لتلك الحركة، أسّس الأخير ركائز ديكتاتورية حديثة بات معها الوضع في البلاد أكثر سوءًا، وحينذاك توفّرت الأرضية والظروف اللازمة لإدراك الجانب الاستعماري والكريه للحداثة بشكل ملموس.

وقد مثّل دور إنجلترا في تأسيس النظام البهلوي الديكتاتوري، بمساعدة المفكّرين الحداثويين الذين شاركوا في تنفيذ سياستها الاستعمارية في الحقيقة، صدمة لكلّ الذين عقدوا الآمال على الغرب الحداثوي.

كما إنّ احتلال الدول الغربية لإيران في الحرب العالمية الثانية، والإطاحة الذليلة برضا خان، واستبداله بابنه محمد رضا بهلوي، والتعاون المنسّق بين إنجلترا وأمريكا في تسعير نار الانقلاب على النهضة الوطنية لتأميم النفط،

ومن ثمّ تشكيل حكومة أشدّ قمعًا من مرحلة رضا خان، كانت من بين الأحداث التي قضت على آخر الآمال وجعلتها تذهب أدراج الرياح. ومع أنّ الحداثويّين القوميّين والليبراليّين داخل الحكومة البهلوية العميلة وخارجها ظلّوا في جميع تلك الفترات عاقدين آمالهم على الغربيين، غير أنّه لم يكن الدفاع عن هذه الفكرة في الحياة العامة أمرًا سهلًا آنذاك.

وقد قوّى وشدّد من نظرة الإيرانيّين السلبية إلى حقيقة الغرب الحداثويّ بين المفكّرين وأصحاب الرأي، ظهورُ قوًى وتيارات يسارية شيوعية على الساحة السياسيّة الإيرانيّة. ومع أنّ الشيوعية كانت تشكّل تيارًا حداثويًّا، وكان للاتّحاد السوفياتي، الممثّل العالمي لها، دوره المباشر في احتلال إيران واحتلال آذربيجان بعد ذلك، فقد بقي تأثيرها على المنهجية الجديدة لعلم الحداثة قويًّا؛ وذلك لسببين اثنين:

أمّا السبب الأوّل فقد كان له جانب موضوعيٌّ وحقيقيٌّ يعود إلى نزاع السوفيات مع الغرب ومصالحه. صحيحٌ أنّ حزب تودة سعى أثناء نشاطه على الساحة السياسية إلى أخذ امتياز الشمال الحصريّ لصالح الروس؛ لكنّ الروس لم يكونوا أوفياء لمن يلوذ بهم، فتخلّوا عن حزب تودة خلال مرحلة القمع التي ألمّت به على يد الحكومة الانقلابية. وبشكل عام، لم يقم هذا البلد بأيّ حركة ضدّ أمريكا أو لمساعدة التيار اليساري، لذلك فإنّ وحدة المصالح مع الاتّحاد السوفياتي أو اختلافها حول العلاقة مع الغرب أدّيا إلى استمرار هذه الأفكار في هذا المجال.

وأمّا السبب الثاني فيعود إلى طبيعة الإيديولوجيا الشيوعية التي تتضمّن تضادًّا داخليًّا مع الرأسمالية والإيديولوجيات اليمينية، ولا سيّما الليبرالية منها.

ولو أمكن ربط التحوّل في منهجية علم الحداثة في المرحلة الثانية

بأمرٍ نظريٍّ، لاعتبرنا ذلك ظهورَ النظرية الشيوعيّة في ساحة فهم الحداثة وتفسيرها. وصحيحٌ أنّ العلوم الاجتماعية، ولا سيّما علم الاجتماع، نالت في المراحل اللاحقة دورًا في علم الحداثة الجديد لدى الإيرانيّين من أهل الفكر؛ لكن حتى في هذا المجال كان الدور الأصيل من نصيب التوجّهات اليسارية الشيوعية. والسبب الأساس كان ما يراه المفكّرون الإيرانيّون من تناسب بين وضع مجتمعهم وبين هذه النظريات، أو بتعبير أدقّ: تناسب هذه النظريات واستخدامها للنضال ضدّ الحكومة العميلة للرأسمالية الغربية. ونظرًا إلى محاربة الشيوعية للنظام الرأسمالي -الأمر الذي تحوّل إلى نظرية تقول بمحاربة الغرب- اعتبر المفكّرون المعارضون لنظام الشاه -استنادًا إلى الصراع المحتدم بين المجتمع والديكتاتورية المحميّة والمدعومة من البلاد الرأسمالية- الشيوعية بنحوها الساذج نظرية تفسّر وضع مجتمعاتهم، وتشكّل البرنامج العمليّ للنضال ضدّ الحكومة شبهِ الرأسمالية. وحتى أواخر هذه المرحلة ساد نقدُ المرحوم شريعتي، من خلال موقفه المنبثق من الداخل والدعوة إلى العودة إلى الذات، ساد ميدان الإيديولوجيات الغربية ومن بينها الشيوعية؛ لكنّه لم يستطع محو التأثير غير المباشر للشيوعية على الفضاءات الفكرية للمجتمع الجامعي والتنويري في مواجهة الحداثة، وكان ثمّة سبب آخر لذلك، وهو أنّه كان مستندًا في فهمه للغرب إلى الشيوعية ذاتها.

وخلافًا للتصوّر العام، لم يكن تأثيرُ الشيوعية على علم الحداثة في المرحلة الثانية تأثيرًا جديدًا. ومع أنّ الشيوعيّة أعلت من مستوى المباحثات والنقاشات في هذا المجال من الناحية النظرية؛ لكنّها لم تقم بشيء أكثر من ذلك.

وفي المرحلة السابقة أيضًا لم يفتقد علم الحداثة النظريات العلمية؛ لكنّ الفارق أنّها كانت في تلك المرحلة تستخدم نظريات اسبنسر وكونت أو بعض النظريات ذات النزعة القومية والعنصرية في فهم الغرب والمجتمع المحلّي،

بينما حلّت الشيوعية مكانها في هذه المرحلة. وقد فُرّق من الناحية النظرية بين تلك النظريات والنظريات الشيوعية في التحوّلات الفكرية الغربية، وهنا وضعت الأخيرة بصماتها الخاصّة. لكنّ استخدام هاتين المجموعتين من النظريات إنّما كان يتمّ بركيزة وأساس واحد. وقد عُرضت وأُنتجت باعتبارها نظريات علمية حول الحداثة، ونظرًا إلى ارتباطها بمساحة فكرية واحدة، لم يكن الاستناد إلى واحدة منها يبيّن التحوّل الحادث في علم الحداثة.

لكن في الحقيقة إذا ألقينا نظرة فاحصة، نجد أنّه من غير الممكن اعتبار أنّ نسبة الانحراف الذي أوجدته الشيوعية في علم الحداثة الإيراني قد تركت أضرارًا أكثر من أضرار تلك النظريات الأوّلية للحداثة، كما يقول متنوّرو العصر ما بعد الثوري.

وبشكلٍ عام، فإنّ الاستفادة من النظريات الغربية لفهم الحداثة لا تؤدّي إلى استكمال «دراسات غربية» وإنتاجها، لكن هل تعكس النظرية التي هي نتاج تضادّ داخلي للحداثة حقيقةَ الحداثة بشكل أكبر بكثير من النظريات الأولية؟ ففي الحدّ الأدنى يُنظر إلى النظريات اللاحقة شبه الفلسفية لكونت واسبنسر ومن أشبههما ضمن سياق الحداثة بأنّها ذات قيمة واعتبار أكبر، وعليه ينبغي أن نعتبر النظريات الشيوعية أكثر قيمةً بالنسبة إلى تلك النظريات. وإذا كانت الشيوعية قد أدّت من بعض الجهات إلى غموض وخطإٍ في فهم الحداثة وتاريخها، فإنّ تلك النظريات لم تكن أحسن حالًا منها. وفي الحدّ الأدنى كان التأثير الإيجابي للشيوعية أنّها ساعدت الإيرانيّين ليتمكّنوا من الانعتاق من فكرة ضمّ الحداثة والرؤية الأسطورية لها باعتبارها تاريخًا وتحوّلًا منسجمًا وحسنًا وجميلًا.

وإذا كان الأساس الذي نقيّم من خلاله هو الهيئة الصحيحة لـ «الدراسات الغربية» من الناحية المعرفيّة في تمييزها عن علم الحداثة، فسيكون للمرحلة

الأخيرة من علم الحداثة وجهٌ راجحٌ بالنسبة إلى المرحلة السابقة. في حين أنّنا في هذه المرحلة أيضًا لا نملك إمكانية للتوجّه إلى النصّ الحداثوي وفهمه، وإن كنّا نستطيع في الوقت ذاته -ومع تلمّس الشيوعية وتأثيراتها العامّة- أن نكتسب إمكانية التحرّر من نوع القراءة والفهم الأوّلي إلى حدود ما.

فصحيح أنّ الشيوعية نوعٌ من معرفة الذات الحداثوية، إلا أنّها لا تشكّل مرتكزًا صحيحًا «للدراسات الغربية»، ومع ذلك فإنّ منهجيّتها النقديّة تساعدنا في الحدّ الأدنى في التعرّف إلى بعض وجوه الحداثة، كما تساعدنا في الانعتاق والتحرّر من الانفعال المطلق في مقابلها، وفي الابتعاد عن الرؤية المسحورة والمشغوفة بالحداثة. وإذا جئنا إلى علم الحداثة (وليس الدراسات الغربية) نجد أنّ لهذه المرحلة أرجحية واضحة أيضًا على المرحلة السابقة. وإذا كان إدراك أمرٍ ما بشكله الصحيح يعني إدراك جميع وجوهه، فإنّ إدراك المرحلة السابقة هو إدراك ناقص؛ لأنّ الحداثة تُدرك فيها من خلال إدراك وجه من وجوهها الثنائية.

ومع إدراك الوجه الآخر للحداثة -أي الأسلوب الاستغلالي لها- في هذه المرحلة الأخيرة، نكون قد حصلنا على إدراك أفضل لها. وتبدو هذه النقطة المهمّة التي ينبغي أن نركّز عليها، وهي أنّ الشيوعية لا تجعلنا ندرك ونعي المنهجية الخارجية للحداثة فحسب؛ بل تخبرنا عن قبحها الداخلي أيضًا. في الحقيقة أنّ الشيوعية في الأساس نقد ذاتيٌّ داخليٌّ للحداثة، وقد أبدت الأشكال الشيوعية التي دخلت إلى بلادنا اهتمامًا بالاستعمار الغربي في إطار هذا النقد الذاتيّ الداخليّ. وعلى أيّ حال، فبالنسبة إلى الشكل الصحيح لمعرفة الغرب، يبدو جليًّا أنّ الأفكار الشرقية تعتبر أنّ أداء المرحلة الثانية كان يخطو ويسير بشكل خاطئ أيضًا. كما إنّ وجه الشبه بين هذه المرحلة وبين المرحلة السابقة هو استمرار الارتباط بالوجه غير الاستعماري أو الجميل للحداثة. وحتى في الروايات المفرطة لهذه المرحلة التي عرضت ضمن إطار نظرية

الاستلاب الغربي على يدِ جلال آل أحمد والمرحوم شريعتي، فقد اعتُبر العلم والتقنية -كما في المرحلة السابقة- من الجوانب المرغوبة، وقُدّما باعتبارهما من الجذور الأساس للتفوّق والقوّة الحداثوية، مع أنّ الروايتين، بتأثير من التوجّهات النقدية في التنظير الحداثويّ، تحدّثتا بشكل جيد عن مشكلات العلم والتقنية ونتائجهما السيّئة.

وأمّا الوجه الآخر لعلاقة هذه المرحلة من علم الحداثة بالمرحلة الأولية، والذي يعكس تمايزهما بشكلٍ متزامنٍ، فهو عرض نوع من الرؤية بالنسبة إلى التراث والتقاليد ومواجهتها باعتبارها عائقًا للتنمية. في حين كان المتنوّرون فكريًّا يرون في المرحلة الأولى أنّ التراث والدين شيئان ظلمانيّان ومانعان، أو أنّهما على طرف النقيض من الحداثة ضمن إطار علم الحداثة الأوّلي للغرب، لكن في المرحلة الأخيرة -كما تجلّى في نظريّات آل أحمد وكذلك عند علي شريعتي- نواجه رؤيةً تُعدّ التعبير الصحيح عن «الدمج بين العناصر الإيجابية في كلٍّ من الحداثة والتراث»[1].

ويمكن تشخيص هذه الآراء أيضًا في النظرة الإيجابية إلى الدين التي تشكّلت بتأثير من الآراء الاجتماعية لأمثال فيبر. وفي الإطار ذاته ينبغي تفسير أهمية النظرية الإصلاحية الإسلامية أيضًا. وتشير أفكار المتنوّرين، من أمثال طالبوف، إلى إدراك دور حركة الإصلاح الديني في ظهور الحداثة، كما لا ينبغي الغفلة عن اختلاف نظرية علي شريعتي عن نظريّته، حيث يفصح نوع التوجّه الخاص للمرحوم شريعتي إلى الدين عن أنّه يرى في نظرية فيبرِ أو مكانة الإصلاح الديني في تاريخ الحداثة أهمية وجدّية أكبر مما هو عند طالبوف، حيث ركّز على هذا الموضوع بشكل أكبر.

وباستثناء هذه الحالات، يمكن رصد مسار علم الحداثة في إيران

(1) مسعود پدرام، روشنفكران دينى ومدرنيته در ايران پس از انقلاب، ص10.

وخروجه من مرحلة الاستناد إلى النظريات التاريخية الكبرى ووصوله إلى نظرية علم الاجتماع، فضلًا عن ما يحظى به تجلّي النظرية الشيوعية في هذا السياق من أهمّية لتفسير الحداثة، حيث يمكن تحديد ذلك من خلال تفسير علم الاجتماع وتبيينه؛ إذ تُستخدم النظريات والمفاهيم الاجتماعية، كالطبقات أو الاختلاف الطبقي، بدلًا من التركيز على العقل كقوّة مؤثّرة في ظهور الحداثة.

لكن ينبغي الإقرار بأنّ التوجّهات السياسية البحتة لهذه المرحلة والصراع ضدّ النظام القمعي، لم تكن ناجحة في إعطاء عمقٍ للحداثة. ففي قسمٍ من هذه المرحلة، إن لم نقل فيها كلّها، كان المفكّرون الإيرانيّون تحت تأثير الشيِّوعية، وكانوا يستفيدون من أفكارها أو يناقشونها، على الرغم من القيود المفروضة في زمن النظام البهلوي، تلك القيود التي قضت بمنع ترجمة كتب ونشر كتب كارل ماركس.

ومع ذلك نجد أنّ علم الحداثة في إيران شهد في نهاية هذه المرحلة تحوّلات في مسار متمايز عن التيّار الغالب. وبالطبع فإنّ هذا التحوّل يتّحد أو يشترك مع توجّه المرحلة السابقة، ومع المسار العام لعلم الحداثة في إيران من حيث توجّهاته الانتقادية للحداثة، حيث كان المسار العامّ له في الحقيقة أبعد من التقييم المتفائل والإيجابي عن الحداثة بشكلٍ عامٍّ وإدراك الأبعاد السلبية له، وكان يأخذ به خطوةً كبيرةً إلى الأمام.

ومع الاقتراب من الحداثة والعلوم الحداثوية نشهد إدراكًا عميقًا لطبيعتها المتمايزة بالقياس مع الحضارات الشرقية، ولا سيّما الحضارة الإسلامية-الإيرانية. لهذا السبب كان التوجّه النقدي لها أكثر تجذّرًا، وإن كان ذا طابع سلبيٍّ من خلال ركائزه التي يعتمد عليها، ولم يكن كالنظام الاقتصادي في التوجّه اليساري محدودًا بالجوانب الموضوعيّة والاجتماعية

للحداثة. ومع أنّ هذا التحوّل في التوجّهات كان متأثّرًا بظهور نظريات جديدة بين المفكّرين الغربيّين، فهو في الحقيقة نتاجُ التغيّرات الحاصلة في التنظير الحداثوي؛ لكنّه -ولأسباب عدّة يعود غالبها إلى طبيعة المصدر الأصلي لعلم الحداثة ونوعه، يعتبر ارتقاءً مهمًّا في هذا المجال.

المرحلة ما بعد الثورية أو ما بعد الحداثوية: ظهور إمكانية القيام بالدراسات الغربية

تتطابق المرحلة الأخيرة في مسار تطوّرات علم الحداثة في إيران مع المرحلة الثالثة لها في الغرب. وهذا التطابق هو جانب من حقيقة التغيّرات النظرية-المعرفيّة في العالم غير الغربي. وبعد ظهور الحداثة وسعيها إلى التسلّط على جميع البلاد، ومع نفوذها في العالم غير الغربي، باتت الحياة الاجتماعية-الثقافيّة بأسرها -ولا سيّما في نطاق الفكر- تابعةً للفكر الغربي؛ لكنّ هذه التبعية اشتملت بشكل متناقض في المرحلة الأخيرة على استقلالية العالم غير الغربي في مجالات مختلفة، كان مجال الفكر واحدًا منها. ومع ذلك فقد اتّسم التناقض الأخير بالنواحي الظاهرية فقط. وبالتدقيق في معنى مرحلة ما بعد الحداثة أو خصائص الفكر ما بعد الحداثوي يمكن فهم هذه النقطة بسهولة.

لقد كان معنى مرحلة ما بعد الحداثة ومفهومها موضوع اختلافات عديدة وغير متناهية، لكن مهما كان المعنى الذي نسوقه والخصائص التي نوردها، فإنّ جميعها يشير إلى انهيار العقل الغربي وتمزّق البيئة الاجتماعية والمعرفيّة في داخله. ومن خلال النقد الوارد على الحداثة الكلاسيكية والادّعاءات العامّة حول العقلانية والعلم والغلبة والسلطة التي كانت العقلانية والعلم الحداثوي تطالب بها للسيطرة على الفكر البشري، فقد فقدت ركائزها وأسسها البرهانية الاستدلالية. وعلى هذا النحو بات الفضاء الاجتماعي للحداثة في جميع جوانبه - ومن بينها الجانب الفكري - فضاءً

تكثّريًّا وتعدّديًّا تعدّ فيه العقلانية والعلم الغربي أحد لاعبيه لا أكثر. كما تفتقد العقلانية والعلم الحداثوي في هذا الفضاء أيّ نوع من المركزية والاعتبار المتمايز بالنسبة إلى جميع العقلانيات والعلوم. وبالنتيجة، فظهور جميع الأطر غير الحداثوية ومشاركتها في المضامير المتنوّعة -من قبيل الفكر- هو نتاجٌ طبيعيٌّ لهذا الوضع الجديد في الفضاء التاريخي للمرحلة الأخيرة من الحداثة.

بهذا المعنى، ففي الوقت نفسه الذي تعتبر فيه استقلالية العقلانيّات غير الحداثوية انعكاسًا ونتاجًا لهذا الفضاء التاريخيّ، لا تعدّ في ذاتها ومن الناحية الجوهرية تابعة للعقلانيّة والعلم الحداثوي. ولما لم يكن الفضاء ما بعد الحداثوي يتضمّن في خصائصه الذاتيّة وجود عقلانيّة غالبة وعامّة، فقد كانت حالة التبعية والمتبوعية منتفيةً آنذاك. والتبعية في هذه الحالة تأخذ جانبًا صوريًّا وظاهريًّا، وتعني تبعيّتها للمنطق الحاكم على الفضاء ما بعد الحداثوي الذي يؤيّد بذاته الاستقلالية وعدم قبول سلطة العقلانية أو علوم خاصّة أخرى على سائر العقلانيات والعلوم.

بالطبع لا يعني هذا الوضع الخاصّ أنّ هذه المرحلة تشهد في البلدان غير الحداثوية طرد التوجّهات والآراء التابعة للعقلانيّة والعلم الحداثوي والمؤيّدة لها من الساحة والعمل على محوها؛ فكما يتضمّن عدم الانسجام ووحدة الفضاء ما بعد الحداثوي ذلك، ففي هذه المرحلة أيضًا تبقى العقلانية والفكر الحداثوي شكلين من أشكال الفكر والتفكير الحاضرة في ساحات سائر البلدان، كالبيئة الحداثوية وحضورها في مسقط رأسها (أي الغرب). والفارق الوحيد الذي يحدث في الفضاء الجديد هو أنّه يبدو كنصٍّ أصليٍّ لا يستطيع فيه أصحاب التوجّهات الحداثوية إخراج جميع التوجّهات والمنهجيات من الساحة ولا أن يملكوا وحدهم ناصية الفكر ويجعلوه تحت سيطرتهم من خلال ادّعاءاتهم القائلة بوحدة العقل والعلم.

تصبح هذه الأفكار لاعبًا من اللاعبين الأصيلين؛ ولكنّها لا تحظى بالغلبة والسيطرة على الفضاء الفكري فحسب؛ بل تقبع تحت ضغوط جميع اللاعبين، ولا سيّما هؤلاء الذين يبدون آراءهم ويطرحون أفكارهم من موقع الأصالة والهوية الخاصة، بمعنى أنّ حاملي الفكر الحداثوي في الفضاء غير الغربي يقبعون تحت ضغط مضاعف؛ بسبب تشكّل التيارات المضادّة للتغريب والمعارضة للحداثة في داخل هذه المجتمعات[1].

ومن خلال هذا التحوّل نستطيع القول إنّه من الممكن في هذه المرحلة -ولأوّل مرة- تأسيس «الدراسات الغربية» بمعناها الدقيق المتمايز عن علم الحداثة. ولدى فقدان الموقع الاجتماعي المستقلّ والمعتبر خارج الموقع الحداثويّ الغالب والمسيطر الذي يطرد كلّ هوية على أساس رواياتها الكبرى عن التاريخ الحي للبشرية ويمنع ظهور صوتها، يصبح الاستغراب حينئذ بمعنى علم الحداثة أو تعبيرًا عن الفهم الذاتي للحداثة. وعلى الرغم من تهتّك الفضاء الاجتماعي-التاريخي للحداثة وعدم موثوقيّته في ادّعائه إظهار التاريخ أو اشتماله على التاريخ والمجتمع البشري برمّته، فإنّ جميع التواريخ والاجتماعات تحظى بإمكانية فهم وإدراك لمكانتها ووجودها الخاص ونظرتها الخاصّة إلى الحداثة والغرب، بمعنى أنّ الاشتغال على علم باسم «علم الاستغراب» بات ممكنًا لأوّل مرّة.

---

(1) لقد كان اشتداد الرؤى الحداثوية وتشكيلها قطبًا في إيران إحدى خصائص هذه المرحلة الناتجة عن سبب سياسي، أو بالأحرى انتصار الثورة الإسلامية في إيران. هذه القطبية تُشاهَد بشكل جليّ في لحن كلام العلمانيّين المتنوّرين وحديثهم حتى بالنسبة إلى أخلافهم التنويريين. وسبب هذه الخصومة الشديدة التي ظهرت في انتقادات مفكّرين كشريعتي وجلال آل أحمد أو فرديد تعود في الأساس إلى نوع رؤيتهم إلى الحداثة وتوجّههم الذي ينتمون إليه. والخصومة في هذا المجال وصلت إلى درجة أنّ حتى المتنورين كشايغان الذي يأخذ موقفًا مخالفًا في الساحة الحداثوية لموقف المفكّرين المسلمين المناهض للغرب، لا يبقى خارج استهدافهم. (وكمثال على ذلك انظر: علي ميرسپاسي، **روشنفكران ايران: روايت هاى ياس واميد**، الفصل الأول).

واستنادًا إلى ذلك، فمن بين خصائص هذه المرحلة وجود علم الحداثة إلى جانب «الدراسات الغربية»، باعتبارهما توجّهين مختلفين يبحثان ويتساءلان عن مفهومي الغرب والحداثة. لكنّ واحدًا من خصائص هذا الشكل الأخير لعلم الحداثة -باعتباره فهمًا ذاتيًّا للحداثة- هو التأكيد على خصائص الحداثة وأصالتها.

وقد انعكست هذه الميزة لعلم الحداثة داخل علم الحداثة الغربي في نظرية ما بعد الحداثويّين، وهذا ما يجعل من علم الحداثة غير الغربيّ منطبقًا على «الدراسات الغربية» التي تقدّم في الفضاءات غير الغربيّة. وهذا هو منطق تبعيّة علم الحداثة غير الغربيّ لعلم الحداثة الغربيّ. ومع ذلك، فإنّ هذه الحقيقة الخاصّة بنظريّة ما بعد الحداثويين، القائلة إنّ العقلانية والعلم الحداثوي هو اختيارٌ وحدثٌ محلّي خاصٌّ يقبع في قلب التحوّلات التاريخية للغرب، لم تنعكس بشكلٍ مناسب في الدراسات الحداثوية غير الغربيّة؛ وذلك لأنّ قبول هذه الحقيقة يتطلّب متابعة هذه الدراسات باعتبارها «دراساتٍ غربية»؛ لأنّ هذه النقطة كانت الجانب الأساس والأصلي للدراسات الغربية.

ويبدو أنّ إمكانية القيام بـ «علم الاستغراب» منوطة بعرض هذه الحقيقة وقبولها، أي إنّ عدم الانعكاس المناسب لهذه الحقيقة في علم الحداثة الخاصّ بغير الغربيّين ليس له جانب معرفيٌّ؛ بل هو ناتج عن التموضع الأفقي لوجود الأفراد أو الفئات التي تسعى إلى معرفة الغرب والحداثة في الفضاء غير الغربي. وبتعبير آخر: إنّ علم الحداثة غير الغربي يتملّص من قبول عدم معيارية العقلانية والعلم الغربي والماهية التاريخية الخاصّة بها، على الرغم من قبولها في قلب علم الحداثة الغربي، وهذا يعود إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ هؤلاء الأفراد والفئات، على الرغم من انتمائهم إلى الفضاء الاجتماعي الأصيل ظاهريًّا، فإنّهم يعيشون في الحقيقة من حيث وجودهم في الفضاء الاجتماعي الغربي الحداثوي وعلى شكل تيّار أو هيئة غالبة لوجود اجتماعي تاريخي.

هذا الوضع يعكس واحدًا من وجوه الخصائص المهمّة جدًّا لعصر ما بعد الحداثة؛ ففي حين كانت تبعية غير الغربيّين في المراحل السابقة لمنطق علم الحداثة ومنهجيّته الغربية ـعلى الأقل من قبل الأفراد الواعين ـ ناتجةً عن عجزٍ عقليٍّ أو قبولٍ بالعقلانيّة الغربيّة باعتبارها العقلانية العامّة للبشر، نجد أنّ الوضع في هذه المرحلة نشأ عن الارتباط والانسجام الاجتماعي والتاريخي بين هؤلاء الأفراد والفئات وبين الفضاء الاجتماعي-التاريخي للحداثة، ونرى ـحقيقةً ـ أنّنا لا نملك في عصر ما بعد الحداثة مقولةً بعنوان الاستلاب الغربي؛ بل بات التوجّه نحو الغرب والحداثة[1] الذي حلّ محلّ تلك المقولة هو السائد في ذلك الحين.

فالأفراد والفئات الذين يواجهون علم الحداثة في عصر ما بعد الحداثة ـمن خلال رؤيتهم وفهمهم للغرب وعلى أساس المنطق والعقلانيةـ يستقطبون الغرب والحداثة في ذاتهم، ويظهرون تعلّقهم وارتباطهم الوجودي به باعتباره هيئةً ووجودًا خاصًّا لأنفسهم. فبالنسبة إلى هؤلاء، لا إمكانية للقيام بـ «الدراسات الغربية»؛ لأنّ هؤلاء لا يمتلكون مواقع أو آفاقًا وجوديّة متمايزة في الأفق والموقع الوجودي للغرب الحداثوي.

إنّ استقطاب علم الوجود في الفضاء والوجود التاريخي-الاجتماعي للغرب الحداثوي ودمجه، جعل منهم جزءًا وقسمًا من هذا الفضاء، وبات علم الحداثة عندهم، باعتبارهم بشرًا وأفرادًا حداثويين من الناحية المنطقية، نوعًا من معرفة الذات، والفارق الوحيد بين علم الحداثة لدى هؤلاء الأفراد والفئات وبين علم الحداثة الغربي هو أنّهم عاشوا وقضوا حياتهم في فضاءات غير متوائمة وغير منسجمة؛ بل مغايرة للوجود التاريخي-الاجتماعي الغربي

---

(1) انعكس التحوّل التنويري بعد الثورة الإسلامية في إيران باتّجاه النزوع نحو الحداثة والدفاع الشامل عنها من الانتقادات بالنسبة إلى المتنوّرين في مرحلة قبل الثورة إلى التحوّل نحو التعبير عن علم الحداثة بمصطلح «التغرّب».

من الناحية المكانية، وبذلك يتمايز وضع المعرفة الذاتية لهؤلاء باعتبارهم أفرادًا وفئاتٍ حداثوية عن المعرفة الذاتية لمن قام ضمن الفضاء الغربي المنسجم والمتوائم مع المعرفة الذاتية للحداثة وإدراكها وفهمها[1].

ومن خلال هذه الخصائص التاريخية ـ الاجتماعية غير الغربية في مرحلة ما بعد الحداثة ظهرت تحوّلات بارزة بين علوم الحداثة غير الغربيّة بالنسبة إلى المراحل السابقة. ونستطيع أن نضع خصائص علوم الحداثة غير الغربية في إيران ضمن مجموعتين مختلفتين، ففي جهة نضع علوم الحداثة التي تشكّلت على أساس التبعية للمنطق ما بعد الحداثوي أو المعرفة الذاتية، حيث قامت في هذه المرحلة من تطوّرات تاريخ الغربي الحداثوي بتنظيم توجّهاتها. وضمن هذه الفئة ثمّة ميزة أساس أو متمايزة لعلم الحداثة بالنسبة إلى علوم الحداثة الخاصّة بالمراحل السابقة، وهي تشكّل رؤية للحداثة توجّه إلى علوم الحداثة الأولية انتقادات من خلال التركيز على الأبعاد الحداثوية التي بُحثت فيها وغُفل عنها في العلوم الحداثوية السابقة.

وفي هذه الانتقادات يُشار إلى عدم توفّر الفهم الصحيح والمنهجية الصائبة، وإلى جميع المشكلات والعقبات التي تَسِمُ العلوم الحداثوية الأولية بالسطحية والخطإ، أو بوصفها بـ «غير الشمولية» بالحدّ الأدنى. هذه الانتقادات تضع يدها على هذه الحالات باعتبارها مشكلات خاصة بعلوم الحداثة بفروعها:

علم الحداثة المؤسَّس على خصائص كالعلم والتقنيات والطبيعة.

علم الحداثة المرتكز إلى الخصائص الظاهرية والمظاهر المحيطة بالحياة

---

(1) يمكن القول إنّ الثورة الإسلامية بالنسبة إلى هؤلاء الأفراد هي بحكم المحفّز الذي أذاب ما كان يترافق مع التقاليد والتراث، حيث أظهر بوضوح حقيقة الحداثة مع اشتداد التقاليد ومتانتها.

الحداثوية بدون فهم أسسها ومرتكزاتها العميقة والإدراك المنسجم للحداثة الذي لا يدرك التنوّع وتكثّر القوى والتيارات والأشكال المتنوّعة للحداثة المنبثقة من رحم الحداثة ذاتها.

الإدراك الجوهري لصاحب النزعة الذاتية للحداثة.

فهم الحداثة أو التركيز الأحادي الجانب على الشكل الاستعماري المتسلّط والعنيف للبلاد الغربية.

فهم الحداثة على أساس الوجوه العامّة والكلية المتمايزة وذات النزعة المطلقة.

إدراك بعض المفاهيم الخاصّة بالحداثة، من قبيل: الوطنية، الدولة، الحكومة، البيروقراطية، الجيش والسلطة، دور الشعب والفرد، التساهل والتسامح، النقد والانتقاد والعقلانية النقدية، روح التطوّر والتعدّدية، إدراك الحداثة باعتبارها تحوّلًا علمانيًا وماديًّا مناهضًا للدين وللأخلاق والتراث والتقاليد.

وبشكلٍ عام، تتأثّر رواية هذه الفئة من الحداثويّين بمساعيهم إلى تقديم صورة جميلةٍ ورائعة ومرغوبة عن الحداثة لغير الغربيين، بقصد إزاحة الصورة الموجودة، وتخفيف عملية المواجهة لها في المجتمعات غير الغربية، والتي قبعت تحت تأثيرات التجارب الملموسة للاستعمار والتسلّط الغربي والآثار الكارثية لتنفيذ مشاريع مأخوذة عن النموذج الغربي للحياة، ضمن إطار التحديث والتنمية أو العولمة وانعكاساتها على الحياة الاجتماعية[1]. ويركّز هذا النوع من علم الحداثة على التنوّعات الداخلية لتاريخ الحداثة والمجتمعات الحداثوية باستخدامه للدراسات والرؤى الأخيرة للغربيين بشأن الحداثة. وهنا يُركّز

(1) ونرى في الحالة المقابلة انتقادهم للتغرّب باعتباره فهمًا خاطئًا عن الحداثة.

على روايات أخرى في مقابل رواية التنوير أو الرواية الكلاسيكية للحداثة، أو بالالتفات إلى التكثّر الذاتيّ وحالات التنوير المختلفة، كالتنوير البريطاني، الفرنسي، والألماني، كما يُركِّز على التنوير البريطاني في مقابل التنوير الفرنسي باعتباره الوجه الأهمّ للحداثة[1].

وبشكلٍ أكثر تحديدًا، تقدّم هذه الروايات الحداثوية فهمًا للحداثة يعتمد على مفاهيم ثنائية، من قبيل: الموضوع الخارجي والموضوع الذهني، الحرية والقانون، الفرد والجماعة، العقلانية العملية الفنية والعقلانية النقدية، القانون الطبيعي والتاريخ والسلطة على الذات. كما تتضمّن تلك الروايات جميع الأبعاد الأصلية للحداثة، كالتأكيد على الطبيعة والقانون الطبيعي، والضرورات الطبيعية القانونية، والذات الجمعيّة، والعقلانية الأداتية، والعمليات التي تُفضي إلى ثبات الحداثة وانسجامها، كالدولة والشعب والمجتمع في مقابل النشاط الفردي، والإرادة الذاتية للإنسان، وتاريخ حرية الفرد، والعقلانية النقدية، وجميع العمليات التي تنتج التحوّل، وتؤسّس للتعدّدية، وتميّز الحداثة أو الوجوه الثنائيّة لها، والتي تظهر في التقابل التاريخي لحداثة التنوير مع الحداثة الرومنطيقية، وتسيطر على الوجه الرومانسي لها باعتباره التوجّه الأكثر تجذّرًا وماهويّةً للحداثة.

وكما هو علم الحداثة الغربيّ في مرحلة ما بعد الحداثة، فإنّ علم الحداثة غير الغربي أيضًا بدلًا من التركيز على الخصائص المنفردة للحداثة (كأنْ يركّز على انقطاعها عن تواريخ سائر المجتمعات، وتقابلها مع التراث ومناهضتها

---

(1) حصل هذا الفهم في فترة ما بعد الحداثة، ويؤكّد على أنّ الحداثة ما كان ينبغي لها أن تُدرك على أساس الرواية التنويرية.

(Anthony Giddens, **Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modernity**; Anthony Giddens, «**Living in a Post-Traditional Society**»; Alain Touraine, **Critique of Modernity**; Ulrich Beck, **World Risk Society**).

للدين والأخلاق)، نجد أنّه يركّز على مسائل من قبيل: وحدة الحداثة، وعلاقتها بالتراث، وتجذّرها في التواريخ الأخرى، وانسجامها مع الدين ولو بالحدّ الأدنى، ما يعني قبول الأديان الوحيانيّة في الفضاء الحداثوي، أو وجود الأديان غير الوحيانيّة كأديانٍ حداثوية؛ مضافًا إلى مسألتي التعدّدية الحداثوية والحداثة الأصيلة.

تعرض علوم الحداثة غير الغربية فهمها عن الحداثة من خلال هذا الطريق وبتأكيدٍ مشابهٍ. ومن المحتمل أن تكون تلك العلوم قد واجهت في المرحلة الأخيرة عزلها بشكل كامل عن البلاد غير الغربية، وأن تكون قد وفّرت الأرضية لبقائها وحتى ظهورها القويّ، إذا لم نقل غلبتها في التواريخ والمجتمعات غير الحداثوية[1].

كان هذا النوع من علم الحداثة منضويًا تحت تأثير القدرة والاستعداد الحداثوي للاستنهاض والإحياء في إطار تعابير وتفاسير جديدة عن الحداثة، وتحت تأثير الأهداف السياسية والتوجّهات الإيديولوجية المتناظرة مع الحداثة لإيجاد سدٍّ دفاعيّ وإطار استدلالي لاستمرار الحياة الحداثوية، مع أنّ الفضاءات التي تضمّ الصراعات المختلفة شهدت فوارق مع الرواية الأصلية للمعرفة الذاتية للحداثة في هذه المرحلة.

وبعيدًا عن الأهداف والمقاصد السياسية-الإيديولوجية، فمن الواضح أنّ علم الحداثة في مرحلته الأخيرة يحظى بعمق وغنًى نظريٍّ أكبر ممّا كان عليه الحال في المراحل السابقة، على الرغم من أنّ هذا الغنى لم يكن نتيجة جهود

(1) هذا النوع من العلوم الحداثوية الخاصة بما بعد الحداثة وما بعد الثورة في إيران الإسلامية يمكن قراءته في المصادر الآتية التي هي في أغلبها ترجمات لمؤلّفين يعيشون خارج إيران: (داريوش شايگان، **زير آسمان هاى جهان**؛ مهرزاد بروجردي، **روشنفكران ايرانى وغرب**؛ علي ميرسپاسى، **روشنفكران ايران: روايت هاى ياس واميد**).

الدارسين غير الغربيّين؛ بل يعود الفضل في ذلك إلى حصولهم على النصوص الأصلية وقدرتهم على التعرّف إلى الفهم ما بعد الحداثويّ للحداثة وإلى فهم الحداثة نفسها والحداثويين أنفسم. ولهذا السبب أيضًا، عانت صورة الحداثة في هذه المرحلة من التناقضات نفسها التي كانت موجودة في السابق عند دعاة الحداثة ومنظّريها. ونحن نعذر الغربيّين ولا نؤاخذهم على هذا الخلل الناجم عن ملاحظة حقبة من حقب الحداثة والتعامل معها على أنّها تمثّل الصورة الماهوية والجوهريّة للحداثة على وجه العموم؛ وذلك لأنّ اقتطاع مرحلة من مسيرة الحداثة والتعامل معها على أنّها الحداثة كلّها أمرٌ له مبرّراته العملانية بالنسبة إلى المفكّرين الغربيّين. ولكنّ هذا لا يغفر لغير الغربيّين وليس مبرّرًا لهم تقليد المفكّرين الغربيّين والسير على خطاهم في هذا المجال.

هذا، وقد اجتنبت أشكال أو فئات أخرى من علوم الحداثة غير الغربية في هذه المرحلة عرض منطقها ما بعد الحداثوي[1] لعلم الحداثة في روايتها أو فهمها للحداثة بشكل كامل تقريبًا.

ويتبع هذا النوع من علم الحداثة غير الغربي بشكلٍ صريح ومباشر الرواية الغالبة للحداثة الكلاسيكية أو الرواية التنويرية في فهم الحداثة، والتي تربط، دون أيّ غموض أو لبس، رواة هذه الرواية بالجيل الأوّل من المفكّرين المتنوّرين، حيث يعتبر هؤلاء الرواة أنفسهم خَلَف ذلك السلف الصالح. بالطبع فقد كانت الفئتان الحداثويّتان المتخصّصتان في علم الحداثة تتّبعان المنطق الحداثوي بشكلٍ واحدٍ تقريبًا؛ وذلك لإعادة الاعتبار لأسلافهم الأوائل، وما زالتا تسعيان إلى تبرئة تاريخ الحداثة والحداثويّين من القاجاريّين أو البهلويين وتمجيدهم في تاريخ إيران السابق.

---

(1) وبرأي هذه المجموعة نحن الآن في مرحلة «الحداثة العالمية»، وبالنتيجة من الطبيعي أن تعود هذه الفئة، بغفلتها عن ما بعد الحداثة، إلى الآراء الأولية للتنوير نوعًا ما. (علي أصغر حقدار، **پرسش از انحطاط ايران**، ص11_12).

وعلى عكس الفئة الأولى، وجّهت الفئة الأخرى نقدها -إن كان عندها نقد- إلى الغموض الذي سيطر على المتنوّرين الأوائل، وإلى حذرهم واحتياطهم في فهم الحداثة أو تقديم حلول حداثوية، حيث انتقدت هذه الفئة الأسلوب السياسي الذي انتهجه بعض المتنوّرين -كمشير الدولة أو ملكم خان- في المصالحة بين الإسلام والحداثة، إذ وجدوا أنّ الإسلام والحداثة يملكان جوهرًا ومحتوًى واحدًا. وفي المقابل مجّدت هذه الفئة الخلاف والتضادّ بين الإسلام والحداثة ورأت عدم انسجامهما الكامل، باعتباره أنّ هذا الفهم هو الفهم الصحيح والعميق.

وعلى أيّ حال، فقد قبلت هذه الفئة الأخيرة وأذعنت للروايات التاريخية الكبرى للحداثة بشكل علنيٍّ باعتبارها تاريخًا عامًّا للبشرية[1]، واعتبرت -ضمن إشارتها إلى التحوّلات الحضارية الجديدة وظهور المعلوماتية- أنّها ليست تحولات تاريخية حداثوية في مرحلتها الأخيرة بشكل عامٍّ وباعتبارها تغيرًا جذريًّا في الأوضاع الحياتية الإنسانيّة في التاريخ البشري العام، وليست تغيّرًا بحتًّا في التاريخ الخاص بالحداثة فحسب؛ بل عكست أيضًا إدراكًا محدودًا وناقصًا عن هذه المرحلة، مع الاعتقاد بعدم حدوث تحوّل ماهويٍّ في تاريخ الحداثة بالنظر إلى أنّه تحوّل تقنيّ بحت من بين جميع التحوّلات التي تحدّد مرحلة ما بعد الحداثة[2]. وعلى كلّ حال، فلا يوجد أي دلالة أو دليلٍ على هذا الرأي.

إنّ علم الحداثة عند هذه المجموعة هو تكرارٌ لعلم الحداثة التنويري

---

(1) وفي إعادة قراءة أفكار الدكتور جواد طباطبائي، كرّر أحد الحداثويين المنتسبين إلى هذه المجموعة -ضمن توضيحه لآراء طباطبائي الذي يعدّ من المفكّرين الأصليين أو الأهم في هذه المجموعة، الروايات الكبرى عن الانحطاط في إيران. (انظر: علي أصغر حقدار، **فريدون آدميت وتاريخ مدرنيته در عصر مشروطيت**، ص11-19).

(2) علي أصغر حقدار، **فريدون آدميت وتاريخ مدرنيته در عصر مشروطيت**، ص13.

بشكلٍ كامل، وليس أكثر وضوحًا ولا أكثر كفاية من نوع العلاقة القائمة بين تاريخ الحداثة وتاريخ المجتمعات غير الغربية في روايتهم التاريخية. فالمفكّرون المنتمون إلى هذا التيار لا يقبلون الروايات التاريخية التنويرية الكبرى باعتبارها الرواية الصحيحة عن ماهية الحداثة ومنشئها وكيفيّة ظهورها فحسب؛ بل يعتبرون الشكل السطحي والمتفائل للرواية التاريخية التنويرية -أي نظرية «التطوّر» (idea of progress) أساسًا لعلم الحداثة الخاصّ بهم وفهمهم لسائر التواريخ غير الحداثوية[1].

ومن هنا، نواجه في روايتهم عن طبيعة العلاقة بين التاريخ والمجتمعات غير الغربية وبين التاريخ والمجتمعات الحداثوية، تكرارًا لنظرية التخلّف، ضمن إطار بيان أو تعبير مختلف ظاهريًّا يُطلَق عليه «نظرية الانحطاط»[2] أو «نظرية انسداد باب التفكير» في الفكر التقليدي. والملاحظ أنّ «نظرية الانحطاط» لا تضع الرواية التاريخية التنويرية الكبرى لـ «فكر التقدّم» أساسًا لفهم تاريخ الحداثة باعتباره تاريخًا بشريًّا عامًّا -وبالتالي لجميع التواريخ والمجتمعات-؛ بل تعتبر أنّ نظرية فلسفات التاريخ الأولى للحداثة هي نتاج التغييرات الحاصلة في العقل الإنساني[3].

وعلى هذا الأساس، وبشكلٍ ينطبق تمامًا على «المراحل الثلاث» لكونت، تعتبر نظرية الانحطاط أنّ الوضعَ التاريخيّ لمجتمعات كمجتمع إيران يفسَّر

(1) يُطلق بعض المفكّرين المتنورين من المجموعة الأولى على رواية هؤلاء المتنوّرين تعبير «الرواية الاستشراقيّة»، حيث يمكن فهمها بالنظر إلى الرواية التنويرية بشكل كامل. (علي ميرسپاسي، **روشنفكران ايران: روايت هاى ياس واميد**، ص68_69).

(2) لهذه النظرية روايتان تحتويان اختلافًا حول الذي أبدعها. ويطلق على النظرية الأخرى عنوان امتناع الفكر الديني، واشتهرت أيضًا بـ «النزعة الدينية». (انظر: آرامش دوستدار، **درخشش هاى تيره**).

(3) آرامش دوستدار، **درخشش هاى تيره**.

على أساس عدم التناسب أو التخلّف التاريخيّ للعقلانية التقليدية وعجزها عن الحصول على العقل أو العقلانية الحداثوية. وبتعبير آخر وبشكل أكثر تحديدًا وصراحة، فهي تقول كما قالت نظرية كونت: إنّ أساس جميع المشكلات والمعضلات في المجتمع الإيراني هو عدم كفاية الجهاز المعرفيّ الخاصّ به لفهم المشكلات الاجتماعية والتاريخية التي تحيق به ولمواجهتها مواجهة عقلانية. وفضلًا عن ذلك، فبما أنّ تاريخ الحداثة هو المعيار والتاريخ البشري الوحيد، فإنّه يحكم بامتناع الفكر ضمن إطار هذا الجهاز المعرفيّ الخاصّ بالمرحلة قبل الوضعية، أي الجهاز المعرفيّ الإلهي والفلسفي في خضمّ مسار التحوّل التاريخيّ المتّجه نحو المرحلة الوضعية وعدم وجود إمكانية لإعمال الفكر أو امتناع العملية التنظيرية على أساس الصور والهيئات المعرفيّة الإلهية والفلسفية المتخلّفة، كما يعتبر إعادة بناء هذه المنظومات المعرفيّة ممتنعًا وغير ممكن؛ بسبب تأخّرها التاريخي، وعدم تناسبها مع المعرفة التاريخية المعتبرة.

إنّ الجانب الوحيد الذي يمايز علم الحداثة لهذه المجموعة من الحداثويين عن النسخ الأوّلية الأخرى التي أنتجها المتنوّرون في إيران هو الاهتمام المركّز بدور التراث في التحوّلات التاريخيّة البشريّة بشكل عام والتحوّل الذي خاضه المجتمع الإيراني باعتباره جزءًا من هذا التاريخ. هذا في الوقت الذي هو تكرار للنظرة الخاصّة بالمراحل الثلاث لكونت، باعتبارها الشكل المتطوّر والكامل لفلسفات التاريخ الأوّلي للحداثة، وتشكّل تناقضًا في التضادّ مع الفهم التاريخي الحاصل في المرحلة الأخيرة من التحوّلات الحداثوية.

ومع أنّ رواية المتنوّرين عن تاريخ إيران تستند إلى نظريّة كونت التاريخية، فإنّ فهمها الخاطئ لها جعلها لا تمتلك أيّ وجه إيجابيٍّ في تاريخ التحوّل البشريّ أو تطوّره وتحرّكه نحو المرحلة الغائيّة للتاريخ أو المرحلة الحداثويّة ذاتها، كما هو الحال في علم الحداثة الأولي أو فلسفات تاريخ التنوير

الخاصّة بالسُّنن أو الأشكال ما قبل الحداثوية للفهم والحياة الاجتماعية.

هذا في حين أنّ ميزة نظرية المراحل الثلاث تكمن في اعتبارها الشكل الأكمل والأنضج للفلسفات الأولية للحداثة التي تنعكس في نظريّات علم الاجتماع أو علم الحداثة في المرحلة الثانية، والتي لا تبدو فيها السنن أمرًا سلبيًّا وشيطانيًّا أو تخريبيًّا بشكلٍ كامل. وخلافًا للنظرية التنويرية، تُعدّ هذه النظرية ذاتَ دورٍ إيجابيٍّ من جهة كونها ضرورة تاريخيّة للتحوّل البشري.

ومن وجهة نظر هذه النظرية، فإنّ السنّة ـ على الرغم من عدم صحّتها وبطلانها من الناحية الماهوية ـ تؤدّي دورًا إيجابيًّا في التحوّل التاريخيّ للإنسان والبشريّة من الناحية المعرفيّة ومن الناحيه المنهجية. وكما تجلّى في نظرية كونت، فإنّ هذا النوع من الأفكار والمعارف الباطلة وغير الحقيقية ضروريٌّ في بداية الحركة التكاملية البشرية والمعرفة الإنسانية؛ لأنّ عدم البلوغ والنضج البشري في مرحلة الطفولة يجعل من غير الممكن الحصول على الأسلوب الصحيح للفكر. ولهذا السبب فإنّ فهم حوادث العالم إنّما يكون على أساس الفرض القائل بوجود الله أو علة العلل، كما يقال في البحوث الفلسفية إنّ حوادث العالم هي أفضل إطار معرفيّ-توضيحي لجهاز الذهن والعقل الإنساني؛ إذ إنّها الفرضية الأكثر إمكانًا لمواجهة العالم والمواجهة العقلانية مع البيئة المحيطة ومشكلاتها أو توضيح حوادث العالم وتنظيمها. هذا الإطار الأوّلي الذي يحصل خلال التجارب الشخصية للإنسان في أحلامه ونومه يهيّئ ذهن الإنسان ويجعله مستعدًّا للفهم الصحيح والمنضبط للعالم. وفي فقدان هذه الأطر المعرفيّة لا يوجد أيّ إمكان لمفهوم التنظيم وإرساء القواعد في العالم وربط الحوادث الطبيعية، وسوف تبقى البشرية في طفولتها إلى الأبد.

لهذا السبب ـ وعلى الرغم من خطئها الماهويّ والذاتي وبطلانها ـ تأخذ السنّة منهجيّة إيجابيّة في التحوّل التاريخي للبشرية وتكاملها العقلي، باعتبارها

أسلوبًا معرفيًّا وتعامليًّا مع العالم[1].

وفي نظرية «الانحطاط» أو «انسداد باب التفكير» في إيران أيضًا، وعلى أساس ذات المنهج الحداثوي الناظر إلى السنّة ودورها في ظهور الحداثة وتكامل العقل البشري، نجد أنّ التفاوت بين التحوّلات التاريخية ومسار التاريخ في إيران وبين التحوّل التاريخي للحداثة في مغرب الأرض يُربط بالتفاوت في نوع الدور الذي يؤدّيه التراث ويمارسه في التاريخين.

من هذه الزاوية، وطبقًا لعلم الحداثة، يمكن تحديد أنّ للتاريخ البشريّ مسارًا واحدًا، كما إنّ عدم اتّباع المنطق الذاتي لها أدّى إلى الإخفاق بالنسبة إلى التاريخ التكاملي البشري؛ بل والتورّط في التصلّب التاريخي. ومن هنا، يمكن فهم النقد الموجّه إلى التقاليد، وكذلك عدم اهتمام الحداثويّين بالتقاليد والسنن، وبتعبير آخر: إهمالهم للفكر ونقدهم للتقاليد... يمكن فهم ذلك كلّه على أساس هذا النوع من الفهم لتاريخ الحداثة أو قبوله كمعيارٍ للتاريخ البشري، كما يبدو أنّ ذلك بات مفهومًا لمن يقدّرون التقاليد، وذلك من خلال فهمهم للحداثة وللتاريخ.

إنّ إحياء التقاليد على أساس تاريخ الحداثة هو إحياءٌ لإرث ميّت أيضًا، حيث يعدّ القيام به ناشئًا عن فهم خاطىء للتاريخ، أي تاريخ الحداثة ذاته، وعن الغفلة عن عدم إمكان بقاء التقاليد والتراث واستمرارها إلا في حالتها المتصلّبة، ما يوجد -نتيجة لذلك- مانعًا في مقابل الحداثة. ولو كان من يمارس الإحياء أعمّ من المتنوّرين وغيرهم -كما هم المنظّرون للانحطاط

(1) وهذا هو شكل النظرية ذاتها التي يعرضها دوركهايم حول الدين بما هو جانب من التراث والتقاليد. وفي الوقت ذاته يقول إنّ الدين يفتقد إلى الحقيقة من الناحية الماهوية باعتباره منبعًا للنظم الأساس في الحياة الإنسانية، مثل مؤسّسة العلم التي تمارس أداءً إيجابيًّا في التاريخ التكاملي للإنسان.

في إيران ولامتناع الفكر في التقاليد- يمتلكون إداركًا صحيحًا لتاريخ البشرية طبقًا للرواية الموجودة في فلسفات التاريخ الحداثوي، لاستطاعوا، قطعًا، أن يفهموا مكانة التقاليد ودورها في التاريخ بشكل صحيح، وأن يتجنّبوا التورّط في الخطإ العقيم والمهلك، المستتر في السعي إلى إحياء التقاليد وإعادة بنائها.

وعلى أيّ حال، وبسبب هذا الخطإ، فقد اتّخذت التقاليد والتراث في مواجهتها الخاطئة للحداثة «وجهًا إيديولوجيًّا ومعرفيًّا كاذبًا»، وأوجدت مانعًا في قبال ذلك[1]، مع أنّ هذه المجموعة من علوم الحداثة كانت على علمٍ بالتحوّلات المعرفيّة والنظرية لعلم الحداثة الغربي في مرحلته الأخيرة، واستندت إليه بشكل عميق، فنوع نظرتها إلى الحداثة وتاريخها يعكس فلسفات التاريخ الأوّلية للحداثة. وتلك الأهمية التي يبديها هؤلاء الكتّاب -ولا سيما الفلاسفة[2]- لمكانة العقل والتعقّل في ظهور الحداثة أو تشكّلها يظهر تبعية علم الحداثة عندهم بشكل كامل لعلم الحداثة التنويري. ولهذا السبب، ارتبط عدم انعكاس التحوّلات النظرية الناتجة في المنهجيات التاريخية والفهم التاريخي للغرب بشكل كامل بعلم الحداثة الخاص بهم، وذلك يعود إلى هذه النظرة والفهم على هذا النحو.

وتنظر هذه المجموعة من الكتّاب التاريخيّين للحداثة من المنظار ذاته أو من جانب التحوّلات التاريخية ذات المسار الأحادي، حيث يسير التاريخ في حركة متكاملة للوصول إلى الحداثة. فهذه الرؤية -بدلًا من أن تهتمّ

---

(1) نقلًا عن: علي أصغر حقدار، **پرسش از انحطاط ایران**، ص22-23.

(2) باستثناء جواد طباطبائي الذي يبرز نوع نظرته إلى الحداثة في مشروعه حول الحداثة الإيرانية وفهم مشكلاتها باعتبارها عدم إمكان إعمال الفكر في التراث، كما ذهب كتّاب آخرون إلى آراء مشابهة أيضًا، حيث اعتبروا ما بعد الحداثة مرحلة مكمّلة لمشروع التنوير، ولذا هم فهموا الحداثة وتاريخها على هذا الأساس. (للاطّلاع انظر: علي أصغر حقدار، **پرسش از انحطاط ایران**؛ علي أصغر حقدار، **فریدون آدمیت وتاریخ مدرنیته در عصر مشروطیت**).

بالانقطاعات والتقطّعات التاريخية التي تنعكس في نظرية التاريخ في نوع المنهجية الخاصّة بها وراء الكوهينية أو ما وراء الفوكوئية، وكذلك المنهج المتجلّي في نظرية تاريخ العالم لبرودل ومنظّري الارتباط، ولاسيّما والرشتاين. وهي تهتمّ باستمرار التاريخ وتتابعه، وتعتبر تاريخ الحداثة حركة مستمرّة للتقاليد والتراث وحتى الحداثة باعتبارها حلقة وصل لمرحلة العبور تلك، وباعتبارها مرحلة وسيطة بين التقاليد والحداثة.

من هذه الناحية، وباعتبار الدور الضروري أو الإيجابي الذي ينسبونه إلى التقاليد والتراث في التحوّل التاريخي الحداثوي، يتبادر إلى الذهن الصورة الأكثر تكاملًا للفلسفات التاريخية لعصر التنوير، كنظرية المراحل الثلاث لكونت. إنّ فهم التاريخ باعتباره تحوّلًا أحاديًّا بمسار تكاملي انعكس بوضوح على نوع النظرة إلى التحوّلات التاريخية في إيران والنظرية المسمّاة بنظرية «الانحطاط» أو «انسداد باب التفكير». ولمّا كان التاريخ الدينامي والحيّ في إطار هذه النظرة هو تاريخ الحداثة، فإنّها تعتبر أنّ من الممكن العيش والحياة ضمن إطار التقاليد والسنن بأيّ شكل من الأشكال التي من بينها الصورة التي أُحييت أو حُدّثت. وعلى هذا الأساس ومن وجهة النظر هذه، فإذا لم يستطع مجتمع ما أو بلاد ما العبور من التقاليد والسنن والوصول إلى الحداثة، فسوف تصبح «أرضًا حيّة وخصبة إلى الأبد؛ لكنّها خارج حركة التاريخ العالمي»[1].

وكما تشير المراجعة الإجمالية للرؤى الحداثوية للمجموعتين الحداثويتين، وباستثناء تقييم الحداثة الإيجابي الذي تشتركان فيه، نجد أنّهما تختلفان من جهات عديدة؛ فبينما تجعل الرواية الخاصّة بالمجموعة الأولى التعابير والتفاسير ما بعد الحداثوية للحداثة مبنًى لعلم الحداثة، نجد أنّ الرؤية

---

(1) جواد طباطبائي، زوال انديشه سياسى در ايران، ص290.

الخاصّة بالمجموعة الثانية تغفل عن ذلك بشكل كامل. هذا الاختلاف في الرؤية التاريخية يُشاهَد أيضًا في نوع رواية تاريخ الحداثة وأبعادها وخصائصها المهمّة بشكل كامل. وعلى هذا النحو تختلفان أيضًا بلحاظ المنهجية. في الحقيقة، فبالمقدار نفسه الذي نراه من التضادّ الموجود بين رواية التنوير الأولى وبين الحداثة وعلم الحداثة لمرحلة ما بعد الحداثة، تتمايز هاتان النظرتان على الرغم من تعلّقهما بمرحلة واحدة من علم الحداثة في إيران. تتّضح هذه الحقيقة من خلال الانتقادات التي يوجّهها أفراد المجموعة الأولى إلى الحداثة الخاصّة بالمجموعة الثانية، أو ما يطلقون عليها «الدراسات الشرقية»[1].

ولعلّ الوجه الوحيد الذي جعل علم الحداثة الخاصّ بالمجموعة الثانية متأثّرًا بميزات المناهج ما بعد الحداثوية أو فضاء المرحلة ما بعد الحداثوية للغرب، هو الاهتمام والتوجّه الذي يبديه للفلسفة في فهم الحداثة، مع أنّه لا يمكن اعتباره بالضرورة متأثّرًا بما بعد الحداثة؛ لأنّ لعلم الحداثة الأوّلي الميزة ذاتها أولًا، ولأنّ نوع الفهم الواقعي والموضوعي لمنهج علم الحداثة الخاصّ بالمجموعة الثانية يختلف عن الخصائص ما بعد الحداثوية من هذه الجهات ثانيًا.

ومع ذلك، فإلى جانب هاتين المجموعتين من الروايات العلمانية للحداثة أو الخاصّة بالعلوم الحداثوية العلمانية، ظهرت في المجال الفكري في هذه المرحلة من تاريخ تحوّلات علم الحداثة في إيران -بسبب الفضاء التعدّدي بعد الثورة- مجموعتان حداثويّتان أخريان. وقد طُرحت وعُرضت هذه العلوم الحداثوية على يد مفكّرين أطلقوا على رؤاهم وأفكارهم صفة دينية-إسلامية. وقد عرضت واحدة من هاتين المجموعتين الحداثويتين على يد مفكّرين مسلمين؛ لكنّها على الرغم من ذلك لم تكن تختلف اختلافًا

(1) علي ميرسپاسی، روشنفكران ايران: روايت هاى ياس واميد، ص68-69.

ماهويًّا عن العلوم الحداثوية من الفئة الأولى. فاختلاف هذا النوع من العلوم الحداثوية مع العلوم الحداثوية العلمانية هو في إمكانية مشاهدة تركيب من المنهجيات العلمانية فيها، مع أنّ الرواية الغالبة لهم (وهي رواية سروش) تقترب أكثر من الرواية الثانية لعلوم الحداثة العلمانية[1].وبما أنّ علم الحداثة هذا يمتلك رؤية مشابهة وتقييماً إيجابيًّا مشابهًا لتاريخ الحداثة بما هو تاريخ عام للبشرية، فلا يحظى علم الحداثة بركيزة أساس لتشكيل رؤية حداثوية مغايرة.

لكنّ الرواية الأخرى لهذه المجموعة من العلوم الحداثوية التي تنظر إلى الحداثة من وجهة النظر الإسلامية تُعتبر من خصائص هذه المرحلة من تاريخ العلوم الحداثوية في إيران؛ بل في تاريخ الحداثة برمّته.

تعرض هذه المنهجية نوعًا من علم الحداثة باعتبار أنها تركّز بشكل كامل على هويتها التقليدية في مقابل الهوية الحداثوية اجتماعيًّا-تاريخيًّا، وتفهم من الناحية النظرية الحداثةَ على أساس التقاليد الدينية، وقد أتيح لها إمكانية الوصول إلى علم الحداثة بمعنى «الدراسات الغربية». ولما كان هدف هذه الدراسة تحديد معنى «الدراسات الغربية» وفصلها عن علم الحداثة الحداثوي أو العادي، فسنتطرّق إلى ذلك في بحث مستقلّ.

---

(1) وتشبه رواية ملكيان رواية سروش؛ لكنّ رواية محمد مجتهد شبستري هي الأقرب من المجموعة الأولى التي تنضوي تحت التأثير المباشر لما بعد الحداثة والمنهجيات النظرية التابعة لها.

«الاستغراب»
الشروط، الإمكانية، والخصائص

تُظهر المناهج المختلفة لعلم الحداثة في تطوّراتها التاريخية حقيقة أساسًا، وهي أنّ البحث في هذه العلوم الحداثوية المختلفة يعتمد على تحديد اختلافاتها والفوارق بينها. وبالعودة الإجمالية إلى ما قيل حول هذه المنهجيات، يتّضح أنّ جميعها يشترك من وجهٍ أو وجوه أساسيّة. وتَظهر هذه الخصيصة المشتركة في العلوم الحداثوية في إيران بشكل أبرز، حيث تصطدم ضِمن مواجهتها مع شكل من أشكال العلوم الحداثوية الغربية بشكلٍ من أشكال عدم الانسجام. وعلى الرغم من التطوّرات الموجودة في العلوم الحداثوية المختلفة قياسًا مع الرواية التنويرية والروايات ما بعد الحداثوية، يتّضح أنّ العلوم الحداثوية للمرحلة الثانية هي تكرار لعلم الحداثة وللرواية التنويرية بشكلٍ أو بآخر. الفارق الوحيد الموجود بين هاتين المجموعتين من العلم الحداثوي هو بعض الاختلافات المنهجية في فهم التراث والتقاليد ودراستها، وكذلك ظهور نوع من التعديل في تقييم دورها في ظهور الحداثة وأدائها وانتشارها. وفضلًا عن هذه الاختلافات، ثمّة فارق آخر لعلم الحداثة الخاص بمرحلة علم الاجتماع مع المرحلة التي تسبقه، وهو في نقطة اهتمام علم الحداثة الاجتماعيّ أو تركيزه في فهمه للحداثة، في حين أنّ وجهة نظر المنهجية التنويرية ترى

أنّ الخصائص أو الوجوه العقلية-المعرفيّة تقبع داخل محور الفهم وتحديد ماهية الحداثة ومنشإ التطوّرات الذاتية لها، كما يركّز علم الحداثة الاجتماعي ويؤكّد على الجوانب الموضوعية في فهم الحداثة. ففي هذا المنهج، بدلًا من أن يُهتمّ بعقلنة نوع المعرفة أو علم المعرفة والمنهجية الخاصّة بالحداثة لتفريقها عن جميع التحوّلات الحضارية وتوضيح كيفيّة ظهورها، تُعرّف وتُحدّد على أساس خصائص مّا، كنوع الاقتصاد والخصائص المؤسّساتية الأخرى لها في المجالات المختلفة من الحياة الاجتماعية.

ولو أدخلنا العلوم الحداثوية الأخيرة أو مرحلة ما بعد الحداثة أيضًا ضمن المقارنة، فسوف نواجه وصفًا مشابهًا تمامًا؛ فباستثناء الفوارق والاختلافات المنهجية التي تظهر من خلال التحرّكات الالتفافية المختلفة في التنظير للحداثة، يبدو أنّ الوجه الفارق الآخر هو شكل مواجهتها للتقاليد ومكانتها أو دورها في الحداثة وتطوّراتها أو تشكيلها لبيئتها وطبيعتها، فإذا اعتبرنا أنّ إحدى خصائص النزعة ما بعد الحداثوية أو عصر ما بعد الحداثة هو التفكّك في الفضاء المتراصّ للحداثة وظهور أشكال وأساليب عملية للأحاسيس والأفكار ما قبل الحداثوية أو التقاليد في الفضاء الاجتماعي والمعرفيّ الحداثوي، فإنّ هذا الاختلاف يوجد بشكل كامل بالتناسب مع هذا العصر أو المنهج ما بعد الحداثوي.

بهذا المعنى، وبعد تعديل علم الحداثة الاجتماعي في نوع منهجيته تجاه التقاليد والسنن وعلاقته بالتاريخ وماهية الحداثة، نواجه مرحلة ما بعد حداثوية بتعديل أكثر ماهوية، وقد عكست[1] الأبحاث التي احتدمت منذ

(1) لمزيد من المعلومات انظر:

Eric Voegelin, **the New Science of Politics**; Eric Voegelin, **Science, Politics and Gnosticism**;

جواد طباطبائي، **انديشه سياسى جديد در اوريا 1500-1789**، المجلد الأول؛ حسين كچويان، **تجدد از نگاهى ديگر**.

بداية هذه المرحلة حول تجدّد الحداثة أو استلهامها من الدين وتعلّقها بالتقاليد خصائص هذا التعديل النظري لما بعد الحداثة بشكل جيد.

وفي هذا التعديل الأخير وضعت علامات استفهام أمام اعتبار الحداثة وأصالتها في مقابل الرواية التنويرية، وعرضت الحداثة باعتبارها ليست إلا تعبيرًا آخر عن نظرية التقاليد والتراث، أو إنّ لها علاقة بها.

لكنّ الوجه الآخر لعلم الحداثة في مرحلة ما بعد الحداثة أدخل الفارق ذاته إلى علم الحداثة، حيث واجهنا ذلك عند تأسيس علم الاجتماع. ومع دخول علم الحداثة مرحلة علم الاجتماع لم يُهتمّ بالوجوه المؤسّساتية والبنيوية للحداثة ودور هذه الأبعاد في تشكّلها وتحوّلها فحسب؛ بل أدّى هذا الاهتمام إلى الإضرار بالاهتمام بدور الوجوه العقلانية والمعرفيّة وخصائص الحداثة في تمييزها عن جميع الصور الاجتماعية التاريخية.

وفي المرحلة ما بعد الحداثوية، وضمن عودة الاهتمام إلى الأبعاد المعرفيّة-العقلانية، حوفظ على الرؤية الاجتماعية حول أهمية الأبعاد البنوية-العينية أيضًا. ونستطيع أن نقول إنّها أنتجت إدراكًا شاملًا عن الحداثة والماهية وأسلوب تشكّل تاريخها. وفي هذه المرحلة بتنا نواجه تعابير من قبيل «الخطاب الفلسفي الحداثوي» لهابرماس[1]، في معرض الإشارة إلى الوجوه النظرية-العقلانية في التمايز عن الخطاب الاجتماعي، بدون استبعاد إمكانية إغفال واحد من هذه الوجوه لصالح وجوه أخرى أو لضررها. ومع ذلك فإنّ هذا لا يعني أنّ نصيبًا ودورًا مشابهًا للعناصر العقلانية والمعرفيّة قد أُعطي في مقابل العوامل المؤسّساتية-البنيوية.

في الحقيقة، ونظرًا إلى ظهور مجالات -كالدراسات الثقافيّة وتشكّل

(1) J. Habermas, **The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures**.

نظرية الخطاب، ولا سيّما في نطاق تبيين الحداثة وتوضيحها- فإنّنا نواجه مجموعتين من المنهجيات: المجموعة الأولى من هذه المنهجيات تركّز على الدور العلّي والمحدّد للعوامل المؤسّساتية، في حين أنّ المجموعة الثانية، ونظرًا إلى النظريات الخطابية، تهتمّ بعالم المعنى والكلام. فهذا النوع من الرؤية -ولا سيّما في المرحلة البدائية لتنظيرات فوكو- يعني أنّ علم المستحاثات بات مسيطرًا بشكل كامل، مع أنّ مرحلة علم الأنساب شهدت بعد ذلك إعادة للنظر؛ باعتبار المشكّلات والنواقص المعرفيّة فيها، كما أُعطي للأبعاد الواقعيّة-المؤسّساتية دور أكبر في توضيح عوامل الحداثة وتحديدها.

ويبقى ثمّة فارق حداثوي في مرحلة ما بعد الحداثة يوضح ميزان رؤيته حول دور العوامل الواقعيّة-المؤسّساتية ونصيبها، ويحظى بفهم مختلف لهذه العوامل. هذا الفهم المغاير يتعلّق بتحليل يُدعى «الدوران العملي» (practical turn).

ونرى أنّ أساس هذا النوع من الفهم المغاير لدى فيتغنشتاين والاهتمامات التي يبديها للأعمال الاجتماعية يكمن في تشكّل المعنى وإيجاده، وأمّا الاستفادة العملية من هذا النوع من الفهم فنشاهدها في توضيح الحداثة وخصائصها بشكل بارز في أعمال فوكو المرتبطة بما عرف عنده بالجينالوجيا أو علم الأنساب. وفي هذا النوع من الفهم يُدقّق في دور العوامل المختلفة في ظهور التحوّلات التاريخية وبيئة العالم الاجتماعي الذي تتضمّنه نظرية هايدغر التاريخية، فبدلًا من أن يُبحث في الجانب الموضوعي على أساس الأبعاد المؤسّساتية، يُدرك (هذا الجانب الموضوعي) من خلال التركيز على العمل الاجتماعي والاهتمام به بالتناسب مع «الدوران العملي» في علم الحداثة الخاصّ بما بعد الحداثة إلى نطاق من الحياة الاجتماعية كان مغفولًا عنه قبل ذلك بشكل كامل. وكانت هذه الغفلة تكمن في نوع النظرية الاجتماعية التي بذلت مساعي واهتمامًا خاصًّا بنظم الحياة الاجتماعية في فهم التاريخ

والمجتمع وصورها المستقرّة. هذا الاهتمام الجديد يمكن اعتباره ناتجًا عن تحوّلات تصل إليها الحداثة في مرحلتها الأخيرة من تطوّرها من الناحية المؤسّساتية والواقعيّة.

ومن هذه الناحية يمكن اعتبار الفضاء السيّال والمتغيّر لما بعد الحداثة، وإضعاف الوجوه المؤسّساتية للمجتمعات الحداثوية، منشأً للاهتمام بالحياة اليومية ودورها في التحوّلات التاريخية-الاجتماعية، ومن بينها ظهور الحداثة. وبشكل متناقض، يمكن اعتبار الاهتمام بالحياة اليومية ناتجًا عن التصلّب الأكبر والغلبة الأقوى للبنى المؤسّساتية والرسمية أو تحقّق «القفص الحديدي» الفيبري بشكل كامل، أو النظام «صاحب الرؤية الشاملة» الخاصّ بفوكو في مرحلة الحداثة الأصيلة؛ لأنّ بعض التنظيرات (إرنست لاكْلَاوْ وشانتال موف) تهتمّ بالحياة اليومية باعتبارها مجالًا غير قابل للتوقّع من ناحية الدور الذي تمارسه في إيجاد التحوّلات التاريخية وكسر البنى المؤسّساتية أو تغييرها.

على أيّ حال، ومع غضّ النظر عن نوع النظرة إلى دور الحياة اليومية في الاجتماع والتاريخ، فإنّ إحدى خصائص علم الحداثة في مرحلة ما بعد الحداثة هي الاهتمام بالحياة اليومية وتغييراتها في فهم الحداثة وخصائصها[1]. ومع وجود هذه الفوارق العديدة بين علم الحداثة في مرحلة ما بعد الحداثة وبين علم الحداثة في باقي المراحل والمنهجيات الغالبة فيها، نواجه شبهًا ملحوظًا ومهمًّا بين جميع أشكال علم الحداثة.

وإذا استثنينا الرؤية التقليدية مع باقي المنهجيات الحداثوية بشكلٍ ماهوي، وبالالتفات إلى جميع هذه الفوارق، نستطيع حينها أن نعتبر أنّ هذه

(1) Richard Taylor, **the Sources of the self: the Making of the Modern Identity**.

الميزة المشتركة عامّة وتشمل جميع المنهجيات دون أيّ استثناء. لكن قبل التعبيرعن هذه الميزة، يجب أن نلتفت إلى أنّ هذا الاستثناء في الحقيقة ليس تخصيصًا لقاعدة عامّة يجري فيها؛ لأنّ الرؤية التقليدية بالأساس لا ترتبط ماهويًّا بالفضاء الخاصّ بالخطاب المعرفيّ؛ بل هذا الفضاء هو الذي فتح لها المجال للظهور.

وإذا استثنينا الرؤية ذات النزعة التقليدية التي يُبحث فيها ضمن علم الحداثة ما بعد الحداثوي[1] المرتبطة بفضاء خطابي مغاير للفضاء الخطابي الحداثوي، لأدركنا أنّ جميع العلوم الحداثوية الغربية ـ على الرغم من الفوارق الموجودة بينها ـ تشترك في أمر واحدٍ في جميع المراحل، وهو أنّ هذه العلوم الحداثوية قد تشكّلت من خلال تعلّقها وارتباطها بهذا الفضاء أو العقلانية والعالم الحداثوي، وهي ترتبط بجذور الحداثة وتاريخها وبذاتها أيضًا على أساس الرواية التنويرية، كما إنّ لها تقييمًا إيجابيًّا واحدًا.

ومع أنّ المنهج ما بعد الحداثوي أو المرحلة ما بعد الحداثوية قد تعرّضت إلى الانتقاد أو الرفض، فإنّ التركيز على أصالة الحداثة وخصوصيّتها ورفض اعتبارها تاريخًا ونظامًا معياريًّا لا يغيّر معنى التقييم الإيجابي ومفاده بشكل ماهوي.

ومع غضّ النظر عن تعلّق جميع العلوم الحداثوية بأيّ مرحلة، ونظرًا إلى نوع التقييم والرؤية بسبب تجاوز الحداثة واحتمال تشكّل صور خارج

---

(1) هذا الاستثناء ليس منطقيًّا وليس اختياريًّا. وكما قلنا سابقًا، فإنّ إحدى خصائص المرحلة ما بعد الحداثوية هي تمزّق البيئة الاجتماعية لهذه الفترة وعدم اتّحادها. ولهذا السبب، ففي المرحلة ما بعد الحداثوية ظهر التراث أيضًا في الفضاء الحداثويّ؛ لكنّ هذا لا يعني كونها حداثوية؛ بل يشير إلى عودة التراث إلى التاريخ الفعلي الذي ينتج عنها تضعيف الحداثة وافتقاد السلطة إلى التاريخ.

بيئة الحداثة، فهي يمكن تصنيفها على أنّها لا تعتمد المناهج التي كانت سائدة في الحداثة. إنّ مرحلة ما بعد الحداثة لا تنفي هذا الإمكان؛ بل تنفي شمولية النظم الحداثوي وتاريخه، وتفتح الباب على هذه الإمكانية، ومن خلال هذا النوع من الفهم، لا تتّخذ موقعًا ورؤية خارج زاوية الرواية الخاصّة بالحداثة ووجودها لفهم الحداثة والتنظير بشأنها. ولهذا السبب لا تنتهي هذه العلوم الحداثوية إلى الدراسات الغربية في تغايرها عن علم الحداثة؛ لأنّها -باعتبار مكانتها في الحداثة- تغلق باب إمكانية القيام بالدراسات الغربية على نفسها، مع أنّها لا تنفي إمكان اتّخاذ موقفٍ خارج مركزية علم الوجود الحداثوي، على أساس نظرية المعرفة المقبولة لإدراكه وفهمه بذاته.

إذًا، في الوقت نفسه الذي تدّعي فيه ما بعد الحداثة أنّ العلم والعقلانية الحداثوية يبتنيان على انحصار المعرفة، وعلى الرغم من نفي كون الحداثة مسارًا تاريخيًّا إلزاميًّا للبشريّة، على الرغم من ذلك كلّه ينظّر عددٌ من المفكّرين ما بعد الحداثويّين بطريقة تشي بقبول كلّ مرتكزات الحداثة. لكنّ هذه الخصيصة أو الميزة لا تختصّ بعلم الحداثة الغربي فحسب؛ فنظرًا إلى تبعية علم الحداثة غير الغربي لعلوم الحداثة الغربية واتّباعه للتنظيرات الحداثوية، لا يتضمّن التشابه أو الاشتراك بين هاتين المجموعتين من العلوم الحداثوية الغربية وغير الغربية أيّ مشكلة أو قضيّة غامضة، ولا يحتاج إلى أيّ توضيح في هذا الشأن.

إنّ الحقيقة القائلة بأنّ سائر العلوم الحداثوية حافظت على الروح والجوهر الإيجابي للرواية التنويرية بشأن الحداثة وتاريخها وأعادت إنتاجها ضمن أطر مغايرة، نجد أنّها تصدق على العلوم الحداثوية الشرقية أو الإيرانية أكثر من صدقها على العلوم الحداثوية الغربية، حيث أُشير سابقًا إلى قسم من مساعيهم إلى نفي تجارب الإيرانيين العملية والنظرية الخاصّة بالحداثة والمتزامنة مع تهيئة الأرضية اللازمة لعودة الحداثة من خلال إعادة بناء

صورتها بالتمسّك بالتعابير والتفاسير ما بعد الحداثوية.

وكما رأينا سابقًا، فقد تورّطت العلوم الحداثوية غير الغربية أو الإيرانية في البحث في الحداثة والتنظير بشأن تاريخها وأسلوب ظهورها أو خصائصها بعد افتراض مرغوبيتها وقيمتها. وبسبب الأوضاع والمكانة التاريخية الخاصّة بالحداثة في الشرق أو إيران، حيث قبعت تحت ضغوطات اجتماعية قويّة ومستمرّة، فقد اتّخذت العلوم الحداثوية عند الحداثويين غير الغربيين شكلًا دفاعيًّا دينيًّا عن الحداثة، حيث غلب على الدراسات أو التنظيرات الحداثوية الحفاظ على قيمة الحداثة وقداستها. وقد واجهت الحداثة حالة خطرة في مرحلة ما بعد الثورة في إيران، ودخلت في أتون صراع الموت والحياة، وأخذت هذه الميزة للدراسات الغربية صراحة غير قابلة للإنكار.

الاستغراب

إنّ التصوّر الذي يُعرض في إطار نوع من العقلية الحاكمة والمسيطرة على المنهجية الحداثوية ليس تصوّرًا خياليًّا أو مغالًى فيه أبدًا. ونظرًا إلى خصائص هذا التصوّر الانتزاعية وماهيّته المثالية، فمن الممكن أن لا تشاهد طبيعته النوعية في مصاديقها بوضوح، وإن كانت تبقى في مجموعها هي المنهجية المسيطرة على قضية الحداثة أو الغرب الحداثويّ. ويمكن إدراك صحّتها دون أيّ لبس وصعوبة بعد التدقيق في شكل المواجهة في هذا المجال وضمن الأطر المختلفة منذ بداية ظهور الحداثة. وباستثناء المراحل الأولى لظهور الحداثة ومظاهرها ـ حيث شعرت المؤسّسات والتيارات التقليدية بمسافة تفصلها باللاوعي عن الحداثة، وأظهرت ردّ فعل تجاهها ـ فقد شهدت باقي المراحل فهمًا وتعاملًا إيجابيًّا معها. ومع أنّ جميع المراحل بعد ظهور الحداثة شهدت احتدام مناقشات حثيثة وطويلة الأمد حول أسلوب التعاطي معها، فقد أشارت طبيعة المناقشات والمواضيع المحورية لها إلى عدم إدراك الهوّة الكبيرة

والتمايز الماهوي للحداثة مع التراث والتقاليد بشكل كامل. وفي مجموع هذه المناقشات أظهرت نجاعة الحداثة والمؤسّسات أو الأساليب السلوكية لها، ولا سيّما في حالاتٍ كالموقف من العلم والتقنية أو الصناعة كأمر مفروغ منه وخارج عن نطاق البحث. وقد سيطر هذا النوع من التعامل في بعض الحالات دون تحفّظ.

إنّ تركيز الدراسات الحداثويّة غير الغربية على التوجّه إلى العقلانية والعلم باعتبارهما عنصرين جوهريين للحداثة، واجتنابه فهم الحداثة وإدراكها على أساس جميع الخصائص، أمران لا ينبعان من هذه الرؤية، ولا يخصّان نوعًا خاصًّا من علم الحداثة. ومثال ذلك: العلم والعقلانية الغربية، حيث لم يُعتبرا منذ بداية ظهورهما مفتاحين ورمزين للنجاح أو التحوّل التاريخي الغربي المطلوب فحسب؛ وإنّما رأينا من ذهب إلى أبعد من ذلك، كما في وجهة نظر السيد جمال الدين الأسد آبادي الذي يعتقد بهذه النظرة، ويقول إنّ الحداثة هي نتيجة سبق الغربيّين في قبول التعاليم الدينية وإرشاداتها والمبادرة إلى تطبيقها عمليًّا.

وسواء أفي هذه الحالة أم في جميع المظاهر الحضارية الحداثوية، كانت الفكرة التي تُروّج هي أنّ الإسلام يتضمّن شكلًا أفضل وأكمل ممّا تعرضه الحداثة. وباستثناء الأخلاق والثقافة الغربية المستشرية في مجالات العائلة والعلاقات بين الرجل والمرأة والمسائل الجنسية، كان الاستناد إلى هذه المنهجية وعدم إدراك التمايز الماهوي يظهر سيطرة هذه النظرة في هذا المجال، كما نشأ التحوّل التطوّري والتنموي باعتباره هدفًا قوميًّا-تاريخيًّا وحاضرًا في محور التحوّلات التاريخية والأبحاث العامّة للإيرانيين خلال عصر ما بعد ظهور الحداثة، وقد انبثق عن هذه المنهجية المسيطرة وغير الصحيحة بالنسبة إلى الحداثة، حيث كانت نواتها الخفيّة هي التوجّه نحو الغرب باعتباره تحوّلًا طبيعيًّا وعقلانيًّا لا بدّ منه. ونرى استمرار هذه النظرة في التحوّلات المختلفة

الناتجة عن التغيّرات الحداثوية وانعكاس النظريات الناظرة إليها، فما كان بالإمكان ظهور الإيديولوجيات العلمانية من القومية وحتى الليبرالية وتشكيل البرامج التنموية، وكذلك تأسيس المؤسّسات الحديثة كالبيروقراطية والبرلمان والجمهورية والديمقراطية لولا وجود هذه النظرة إلى الحداثة. إنّ قبول النظريات الاجتماعية-التاريخية للحداثة في جميع المجالات -ولا سيّما تصنيفها المبدئيّ للمجتمعات، والمسار التاريخي الذي تحرّك من المجتمعات التقليدية واتّجه نحو المجتمعات الحديثة- له أسبابه المشابهة أيضًا. وقد سبّب وجود هذه النظرة وسيطرتها سيادة حال من المعارضة النظرية والعملية للأساليب الفكرية والعملية المختلفة، ومعارضة للحياة المبنيّة على الهوية التقليدية التي كانت مسيطرة على هذا العصر.

وقد صنف مجتمعنا في النظرية التاريخية للحداثة كمجتمع تقليديٍّ يمشي قدمًا نحو المجتمع الحديث ويسعى إلى الانتقال إليه، وهو ظهر بأبهى حالاته الممكنة على شكل غلبة فهم الحداثويّين الذاتي للحداثة وتاريخها على عقليّتنا المعرفيّة والعملية، ما أدّى إلى كثير من التحرّكات الاجتماعية وظهور التيارات الحداثوية في بلدنا[1].

إنّ غلبة هذه الرؤية وفهم الحداثة وتاريخها باعتبارها صورةً للحياة وتاريخًا ضروريًّا لا محيص عنه للوجود البشري بشكل عام، كانت أمورًا مستشريةً إلى درجة أنّها أدّت إلى تحريف الفهم الذاتي للمجتمع وعرض فهم خاطئ عن بعض أبرز النقاط لظهور الوجود التاريخي الخاصّ بالمجتمع، ومن بينها الثورة الإسلامية.

---

(1) إنّ أساس التحوّلات التي وضعت قسمًا من القوى الثورية في مسار مغاير تمامًا عن أهداف الثورة الإسلامية بعد (23-5-1997) (المعروف في إيران بتيار الثاني من خرداد) كان الاعتقاد بهذه النظرية التي تقول إنّ المجتمع الإيراني كان تقليديًّا وهو يطوي الآن مساره للوصول إلى المقصد النهائي أو الحداثة.

ومن بين الأعمال الكثيرة التي عُرضت باعتبارها دراسات لفهم الثورة الإسلامية يمكن العثور في حالات قليلة على نظريات خارجة عن إطار النظريات الاجتماعية والتاريخية الحداثوية. وقد فُهمت الثورة الإسلامية في أغلب هذه النظريات تقريبًا باعتبارها تحوّلًا مرتبطًا بالعبور من المجتمع التقليدي إلى المجتمع المتطوّر، استجابة للأسباب والعوامل أو الأوضاع المؤثّرة وذات الدور في هذه المرحلة الانتقالية[1].

هذا، وكانت بعض النزاعات الاجتماعية والمشكلات الحادّة التي ظهرت في المجتمع بعد الثورة الإسلامية متأثّرة وناجمة عن اتّباع هذا المنهج وفهم المجتمع وتحوّلاته ضمن هذا الإطار[2].

إنّ الشكل الأساس لهذا المنهج -كما أسلفنا- هو ملء الهوّة الحضارية والهويّتية للحداثة مع باقي الحضارات والهويّات برمّتها، حيث ينتج عنها عمليًّا ونظريًّا ظهور المنهج الاستقطابي للحداثة وغلبته. ومن خلال هذا الأمر يصبح بالإمكان القيام بشكلٍ من أشكال الاستغراب الذي كان منذ البداية وصار يقوى يومًا بعد يوم. وليس هذا الشكل من الاستغراب في الواقع دراسات غربية؛ بل معرفة للحداثة وأشكال الحياة الحداثوية باعتبارها حقيقة لاستخدامها في معرفة العالم والمجتمع أو العمل بتلك الحقيقة لتأسيس

---

(1) من الحالات الاستثنائية نظرية ليلى عشقي أو فوكو، حيث لم تؤسّس لأيّ سنّة نظرية خاصّة كما أُنكر اعتبارها.

(2) وهذا ما أدّى إلى فهم التحوّلات بعد تاريخ (23-5-1997) بشكل خاطئ، وأدّى إلى تورّط المجتمع في المشكلات الناتجة عن سوء الفهم، وهذا من نتائج قبول هذا المنهج وتفسير تحوّلات المجتمع على أساسه؛ إذ يفسّر التاريخ برمّته على أنّه حصيلة مساع جماعية ونضالات الشعب منذ زمن الحركة الدستورية وحتى الآن. كما إنّ تشكّل تاريخ التوجّهات الديمقراطية وتلمّس القيم الغربية، ومن بينها الحرية الليبرالية، كان من جملة التبعات النظرية والعملية لقبول هذه المنهجية وعيهم الحوادث التي تشير بوضوح إلى الماهية المتمايزة لمجتمع إيران وتاريخه الخاص.

مجتمع حديث والانضمام إلى التاريخ الحداثوي. وليس في أيدينا الآن أيّ علم أو معرفة معتبرة أخرى غير الاستغراب الذي يصوغ مجموع النظام التعليمي والبحثي والآليات الخاصّة بإنتاج العلم واكتشاف الحقيقة، ولذا فإنّنا منذ بداية تشكّل المعرفة نشرع بعلم الاستغراب ونغوص فيه إلى درجة الإشباع، حيث لا يمكن مقارنة ذلك بما نعلمه عن ذاتنا وتراثنا. لكنّ الأكثر جاذبية هو الفهم والمنهج المغاير الذي نسلكه في هذه الإدراكات. هذا في حين أنّنا في النظام التعليمي-البحثي والبيئة النظرية العامّة نتعلّم النظريات الغربية برغبة ونهم دون شبع، باعتبارها حقيقة حيّة ودينامية، وذلك الفتات اليسير الذي نعرفه عن تاريخنا وتراثنا نعتبره بالحدّ الأدنى حقائق قد وافتها المنية وتتعلّق بالماضي، هذا إذا رأينا فيها شيئًا من الحقيقة والواقع.

لأجل هذا كلّه، يجب الإذعان بأنّ الأوضاع الراهنة لا تسمح بإنجاز دراسات علميّة في علم الاستغراب في البلاد. وتعثّر هذه الإمكانية له جانب مؤسّساتي يرتبط بالنظام العلمي في البلاد، بل في العالم أجمع. كما إنّ هذه البنية أو النظام العلمي ليس فقط لا يسمح بإنجاز دراسات في علم الاستغراب؛ بل يعيقها أيضًا. وفي وضعنا الفعلي ليس لدينا من الناحية المؤسّساتية أيّ إمكان آخر سوى الاشتغال على علم الاستغراب؛ لكنّ هذا المتاح منه والممكن ليس هو إلا الدراسات الحداثويّة، والحقائق الخاصّة بها بالصورة نفسها والشكل الذي ادّعته الحداثة منذ البداية وإلى الآن.

لا توجد من الناحية الذهنية والنظرية شروط مسبقة ولازمة وممكّنة لإنجاز دراسات في علم الاستغراب. ولهذا السبب ليست المشكلة في عدم وجود أرضية مؤسّساتية لازمة أو موقع اجتماعي مناسب لتشكّل الأبحاث الخاصّة ب الاستغراب؛ بل في فقدان اللوازم المعرفيّة للدراسات الغربية. والفرضيات التي تشكّل الخلفية الذهنية للباحثين في مجتمعنا تشبه البنية المؤسّساتية، فهي لا تنظر إلى الدراسات الغربية باعتبارها مسألة قابلة للعرض

بين الأسئلة المطروحة ويُسمح لها بالتشكّل؛ بل الذي يجري هو عكس ذلك الأمر. إنّ السبب الكامن وراء عدم تشكّل علم الاستغراب في البلاد -على الرغم من ظهور نوع من الإدراك والاهتمام بها- هو هذه الفرضيات. وإذا ذهبنا أبعد من ذلك، فمن خلال وجود هذه الفرضيات لم نستطع إلى الآن أن ندرك معنى الاستغراب ومفهومه بشكل مغاير لما فهمناه بشكل مستمرّ ومؤسّس حول الحداثة، أي علم الحداثة بذاته. وتوجّهنا العقلية التي تتشكّل على أساس هذه الفرضيات إلى معرفة الحقيقة العامة والمعتبرة للحداثة، كما تجعلنا مستعدّين لذلك. وتزيل هذه الفرضيات إمكان ظهور المنهجية الذهنية اللازمة لنقرأ كلّ ما نتعلّمه عن الغرب والحداثة على أنّه علم استغراب. ومع هذه الفرضيات لا يوجد إلا نوع منهجيٌّ واحد لهذه الإدراكات، لكنّه لا يوفّر إمكانية الانفصال أو حتى التعليق اللازم لتصوير هذه المعارف والإدراكات بشكلٍ آخر، باستثناء الحقيقة العامّة والمعتبرة.

شروط إمكان الاستغراب: اللوازم المؤسّساتية وإلزامات التوجّهات المعرفيّة

لكي يكون الاستغراب ممكنًا، ثمّة مجموعتان من الشروط تشكّلان اللوازم أو الشروط المسبقة لطرح الأسئلة التي تستفسر عن الاستغراب وضرورة تشكيل إطار بحثي ومتطوّر في هذا الشأن. ولمجموعة من هذه الشروط المسبقة جانب مؤسّساتي، حيث يبدو تحقّقها أصعب بمرّات من الشروط المسبقة الذهنية أو الشروط الإمكانية اللازمة للدراسات الغربية. لكن يجب الالتفات إلى أنّ ظهور إطار بحثيٍّ يرنو إلى التطوّر -وليس مجرّد طرح مسألة أو القيام ببحث أو بحثين- يستند إلى تحقّق الشروط المؤسّساتية والارتباط بها، فإذا كان ظهور السؤال وطرح المسألة يستند إلى الشروط المؤسّساتية فمن باب أولى أن تبدو المعرفة المتزايدة والمتوثّبة لها مستلزمة لتحقّق هذه الشروط المسبقة.

يجب أن نلتفت إلى أنّ تشكّل التساؤل أو مسألة الاستغراب -مع إمكان عرض هذا النوع من التساؤلات والمسائل- ينبثق من التمايز الموجود مع المعرفة العادية للحداثة والعلوم المرتبطة بها، ويستلهم وجوده من بنية اجتماعية غير حداثوية ومن التحقّق النسبي لهذه الشروط المؤسّساتية أو وجود موقع اجتماعي خارج عن البنى والمؤسّسات أو الأوضاع الاجتماعية الحداثوية والمستلبة لها. ولولا الثورة الإسلامية ما كان ليتاح للدراسات الغربية أن تُقدّم على شكل أسئلة ومسائل؛ إذ وفّرت الإمكانية لحضور الفئات أو المؤسّسات الاجتماعية التي تحيا ضمن الوظائف غير الخطابية والخطابية غير الحداثوية للفكر والعمل، كما وفّرت لها الإمكانية لأن تأخذ شكلًا عامًّا ومتطوّرًا. ثمّ إنّ خروج هذه المسألة من حالتها الجنينية الفعلية منوط بانتشار هذه الشروط المؤسّساتية وتطوّرها واستقلالها المتزايد عن الأوضاع التاريخية المسيطرة على العالم الفعلي الحداثوي المستلب لها.

ومن الواضح أنّ الاهتمام بالنفوذ الشامل للحداثة في العالم واستلابها بشكل كامل أو جزئي من قبل جميع البنى والمؤسّسات وأساليب الحياة البشرية، قد جعلت من تحقّق هذه الشروط المؤسّساتية المسبقة أمرًا يبلغ الغاية في الصعوبة. في الحقيقة، إذا رُكّز على أنّ النظام العلمي أو المؤسّسة العلمية في إيران وفي سائر أنحاء العالم هي في الحقيقة نوعٌ من الدراسات الغربية بمعنى إدراك الحقائق العامّة، فحينئذ سيصبح واضحًا وجليًّا مدى صعوبة إدراك هذا الموضوع. وعند إنعام النظر في هذه المسألة بشكلها الكلّي، يمكننا فهم ذلك بوضوح؛ إذ لماذا يبدو تشكّل نظام علمي متمايز عن النظام الفعلي جانبًا إلزاميًّا لتحقّق هذه الشروط المسبقة المؤسّساتية. وفي مدّة قصيرة الأمد يمكن لإيجاد مؤسّسات وبنى تمتلك إدراكًا مختلفًا للحقيقة والعلم -ولا سيّما ضمن الأشكال المختلفة للحياة بالمقارنة مع الحياة الحداثوية- أن يوفّر بشكل جزئيٍّ المكانة المؤسّساتية والاجتماعية اللازمة لتحقّق هذا الشرط. لكن ما هي

الشروط المعرفيّة المسبقة للدراسات الغربية؟ وبما قيل سابقًا حول توضيح المنهجية المسيطرة وخصائصها ونتائجها وآثارها، يمكننا أن نجيب عن هذا السؤال.

نحن على علم بالحداثة كما قيل سابقًا، كما نعلم ما يحيط بهذه الحضارة وجوانبها المختلفة. ومن المحتمل أن تكون الشعوب غير الغربية مدركة لذلك بشكل أكبر بكثير مما تعلمه وتعرفه عن ذاتها وعن الحضارات الأخرى. فضلًا عن ذلك، ونظرًا إلى سيطرة الحداثة ونفوذها، فإننا نحصل كلّ يوم في هذا الشأن على إدراكات أحدث من القنوات المختلفة، كالقنوات الإعلامية والمجلات والكتب وحتى الحوارات اليومية. كما نكتسب علمًا وإدراكات تخصّصية عميقة أيضًا حول حداثة المجتمعات الغربية والأبعاد المختلفة للحياة أو العلوم الحداثوية بشكل مؤسّساتي وبشكلٍ متمايزٍ عن الإدراكات التي بين أيدي الآخرين، باعتبار أنّنا من أهل العلمِ والبحثِ أو أنّنا طلاب جامعة وأساتذة وأصحاب حرفة أو تجّار. وهذه الحقيقة هي واحدةٌ من أكثر الأمور أصالة، وهي تصوغ مسائل علم الاستغراب من بين المسائل المختلفة التي تعرض في هذا المجال. إنّ المسألة التي ظهرت باعتبارها أهمّ مسألة ضمن هذا المجال منذ بداية العمل على الاستغراب هي التعامل مع من يرغب في طرح تساؤلات عن الغرب والحداثة في هذا الإطار الخاصّ، وقد طُرح هذا السؤال: ما الفرق بين الاستغراب ومعرفة الغرب بالتمايز مع ما علمناه حتى الآن حول الغرب والحداثة وما نضيفه إليها؟ لو كان الاستغراب يعني معرفة الغرب الحداثوي والأبعاد المختلفة لهذه الصورة الحضارية الخاصة بالغرب فهذا تحصيلُ حاصلٍ بمعنًى ما وبشكله الدقيق، أو إنّه -بالحدّ الأدنى- ليس قضية جديدة تستلزم تأسيس حقل علميٍّ أو إطار بحثيٍّ خاصٍّ بها، فكلّ ما نتعلّمه من علوم مختلفة في جامعاتنا هو إدراكٌ لبعدٍ من أبعاد الحداثة بشكل مباشر وغير مباشر. هذه الإدراكات -مضافًا إلى الإدراكات التي تنتقل

إلينا عبر قنوات أخرى بشكلٍ مستمرٍّ- هي معرفة للغرب والحداثة بشكل كامل، ولذا فإنّ طرح التساؤلات عن الغرب والحداثة أو الاشتغال العلميّ بالاستغراب سوف يصبح أمرًا لا معنى له، إلا أن يجاب عن السؤال الآتي: ما الفارق بين ما يطرح من تساؤلات ومسائل في هذا المجال المختلف مع ما علمناه ونعلمه عن الغرب بشكلٍ معتادٍ ضمن القوالب الرسميّة وغير الرسميّة؟ وتشكّل الإجابة عن هذا السؤال رمز «علم الاستغراب ومفتاحه».

ثمّة نظريات مختلفة حول ما يمايز المجالات العلمية بعضها عن بعض. وبحسب تقاليدنا الفكرية، تمتاز بعض العلوم عن بعضها الآخر بالموضوعات أو المسائل أو الغايات. وبحسب هذا التقليد الذي يعتمد بشكلٍ أساس على التمييز بين العلوم بواسطة موضوعاتها، يُلتفت أيضًا إلى أنّ الموضوع الواحد قد يُعالج في علمين مختلفين إذا اختلفت الاعتبارات الذهنيّة، ومثال ذلك «الكلمة» التي هو موضوع لعلوم عدّة هي النحو والصرف والبلاغة والألسنيّة وغيرها. وأمّا في نظريّات العلم الحداثويّة فإنّ المعيار المعتمد في التمايز بين العلوم هو المنهج. وإذا أخذنا مفهوم المنهج بمعناه الواسع يدخل فيه التوجّه الذي ننطلق منه في معالجة الموضوعات، وبناء عليه تتعدّد العلوم بتعدد الزوايا والاعتبارات التي ينظر منها إلى الموضوعات المعالجة في العلوم. ومن هنا وبناء على الموضوعية بين «الاستغراب» وبين التعرّف إلى الغرب بمعناه المتعارف ينبغي بيان وجه التمايز الذي يبرّر إنشاء علمٍ جديد نسمّيه الاستغراب أو أيّ شيء آخر، وبعبارة أخرى: ينبغي الإجابة عن سؤال ما هي الاعتبارات المنهجية أو الذهنية التي تسمح بإنتاج علم جديد بهذا الاسم؟ فنوع توجّهنا والزاوية التي ننظر منها إلى الغرب هي التي تميّز بين ما نسمّيه الاستغراب أو الدراسات الغربية وبين أيّ بحث علميٍّ آخر عن الموضوع نفسه ولو كان ذلك في علومٍ أخرى. ولكن ما هي هذه الخلفية المختلفة؟

منظور الاستغراب: موقعٌ من خارج الحداثة

إنّ ظهور موضوع متمايز أو جانب مختلفٍ من موضوعٍ أو مقولة ما منوطٌ ومشروطٌ بتوجّه واهتمام مغاير من الناحية المعرفيّة. وكَي يكون لدينا موضوعٌ مغايرٌ، نحتاج إلى توجّه ذهني مغاير في مقاربة هذا الموضوع. وما دام ميلنا إلى موضوعٍ ثابتًا لم يشُبْه تغيير فلن يظهر الموضوع بحلّة جديدة. وبتعبير آخر: لن يُظهِر موضوعنا الخاص نفسه. وسوف يصبح الاهتمام أو المنهج الذهني المغاير متاحًا على ضوء الارتباط أو الاهتمامات الجديدة. لذلك، ولأجل الاهتمام بالحداثة ووعيها كموضوع أو مقولة مغايرة لعلم الحداثة، ولكي تظهر على شكل موضوع جديد باسم «الغرب» أو «الحداثة» كموضوعٍ لـ«الاستغراب» أو «علم الحداثة» غير الغربي والمغاير لعلم الحداثة الغربي ضمن إطار معرفيٍّ خاصٍّ، ينبغي أن يلفت انتباهنا لعلم الحداثة روابط واهتمامات مغايرة لاهتمامات علم الحداثة الغربيّ. والسبب هو أننا لم نمتلك إلى الآن «علمًا حداثويًّا» بمعنى «الاستغراب»، مضافًا إلى افتقادنا اهتمامات بالحداثة مختلفة عن اهتمامات الحداثويين.

وقد تحدّدت قبل ذلك علّة بقاء علم الحداثة -على الرغم من التحوّلات في المراحل المختلفة من تطوّره التاريخيّ وحتى في مرحلة ما بعد الحداثة- علمًا حداثويًّا، كما تحدّد حجم ارتباطه مع علم الحداثة الأوّلي أو أوّل فترة لظهور الاهتمامات المعرفيّة بالحداثة. إنّ عدم تغيير الاهتمامات والميول المعرفيّة إلى الحداثة في علم الحداثة متّصل من عصر التنوير حتى الآن، ما يجعل جميع المساعي المعرفيّة التي بُذلت في الغرب في هذا المجال خلال مئتي عام تنتمي إلى مجال معرفيٍّ أو بحثيٍّ أو دراسيٍّ واحد. والحقيقة التي تنطبق على ما نحن فيه كما تنطبق على أيّ مجال آخر، هي أنّ ما يؤدّي إلى أن تندرج مجموعة أعمال مشتّتة ومتعدّدة لفرد ما أو لمجموعة من الباحثين في إطار مجالٍ علميٍّ واحدٍ يُسمّى باسم علمٍ واحدٍ، هو وحدة الاهتمامات المعرفيّة. وأما في حال انعدام

وحدة الاهتمامات أو تغيّرها ماهويًّا، فلن يبقى مجالٌ للربط بين الدراسات المتعدّدة التي ينجزها أفرادٌ متعدّدون في أزمنة وأمكنة مختلفة.

وعلى هذا الأساس، حتّى لو اعتمدنا الموضوع كمعيار للحكم باتّحاد العلوم وتعدّدها، فلا بدّ من الالتفات إلى أنّ وحدة الموضوع أمرٌ تسهم فيه وحدة الميول وتعدّدها. ومن الخطإ الحكم باستقلال وحدة الموضوع عن اتّحاد التوجّه وزاوية الاهتمام. وهي نظرة فلسفيّةٌ غير صائبة تلك النظرة الفلسفية إلى الوجود التي تقضي بأنّ العالم هو مجموعة من الجواهر والأعراض التي تتحقّق بشكلٍ مستقلّ عن النظرة المعرفيّة أو عن فاعل المعرفة؛ بحيث يُحكم بوحدة الموضوع وتعدّده بعيدًا عن العنصرين المشار إليهما أي الاتّجاه المعرفي والعارف. ومثل هذه النظرة لا يمكنها تبرير تعدّد العلوم وتمايز بعضها عن بعضها الآخر. ولا ربط لما نحن فيه على مستوى تحديد وحدة الموضوع وتعدّدها بالآثار الفلسفية في مجال النظر إلى الوجود.

ثمّ إنّه من الخطإ الاعتقاد بالتساوي بين تأثير جهة النظر في وحدة موضوع العلم وتشكيله وبين العدمية والإيمان باعتباريّة الموضوعات أو كونها أمورًا موهومةً. وإنّ هذا التقدير للمسألة هو نتيجة خلل في تصوّرها. والفلسفة الإسلامية تتعامل كما هو معلومٌ مع عدد من المفاهيم التي تُسمّى بـ«المعقولات الثانية الفلسفيّة». كما إنّ كون هذه المفاهيم اعتباريّة أو انتزاعية لا يعني كونها موهومة ولا واقعيّة لها. وهنا نقول إنّ عدّ زاوية النظر إلى ما نحن فيه مؤثّرةً في تشكّل الموضوع وتمييزه عمّا سواه من الموضوعات لا يعني بأيّ وجه تحوّله إلى موضوع وهميٍّ لا نصيب له من الواقعيّة والحقيقة. وعلى ضوء هذا نرى أنّ هذا المعيار في تشخيص الموضوع لا يحرم موضوع علمنا المبحوث عنه من حظّه من الواقعيّة، ولا يمنع من ترتيب آثارها عليه. إنّ الميول المختلفة هي منشأ ظهور تساؤلات مختلفة وبروز زوايا نظر ومواقع التفات متمايزة إلى العالم الخارجي والعيني. ولما كانت لدينا نحن البشر صنوف

من الاحتياجات والمصالح أو المنافع المختلفة، وبما أنّنا نواجه تعاملات متنوّعة مع العالم المحيط بنا، فإنّنا نواجه بالنتيجة أسئلة وأزمات متنوّعة ومتمايزة. فتارة نتوجّه ونلتفت إلى بناءٍ من حيث إنّنا نريد أن نبتاعه ونسكن فيه، وتارة أخرى من جهة كوننا نحن البائعين، وثالثة باعتبار أنّنا وسطاء ننشط في الشأن العقاري وإلى غير ذلك... وفي كلّ توجه تتكشّف لنا أبعاد خاصّة من الموضوع، وترتكز في نطاق إدراكنا.

وطبقًا لهذه الرواية، فإنّ علم الحداثة في شكله المتعارف هو حصيلة علاقة خاصّة للغربيّين بإدراك مجتمع وتاريخ خاصٍّ اشتمل عليهم وضمّهم بين جنباته وحدّد لهم وجودهم. ونظريًّا، يمكّن -حسب هذا التصوّر- تصوّر علائق عدّة، حيث يؤدّي إلى أسئلة أو تساؤلات خاصّة وتوجّهات واهتمامات متباينة للحداثة والتاريخ، وفي النهاية لعلم الحداثة. لكن إذا نظرنا إلى القضية في إطارها الحقيقي، نستطيع القول إنّ جانبًا من التوجّهات الأوّلية للحداثة والتاريخ الخاصّ بها يعود إلى رغبة الغربيّين في معرفة ذلك، بعد إدراكهم أو وعيهم الذاتي للهوية التاريخية الاجتماعية الحديثة والمتفرّدة المغايرة للهويات والتواريخ الأخرى. ومن خلال هذه الميول فقد قاربوا الجوانب المتمايزة للحداثة بالمقارنة مع سائر الحضارات والمجتمعات، وبادروا إلى طرح تساؤلات عن هذه الجوانب أكثر من ذي قبل. ومن نتائج هذا الميل وتلك الثنوية والازدواجية التي تشكّل الجانب الثابت لعلم الحداثة والنظريات الاجتماعية، صيغت الهيئة الأولى لها ضمن إطار الفلسفات التاريخية والنظريات الخاصّة بحفريّات المعرفة والإناسة عند ميشال فوكو.

إنّ ثنائيّة التراث والحداثة التي تظهر في أشكالٍ مختلفة في الروايات التاريخية الكبرى لعصر التنوير ثمّ في النظرية الاجتماعية تعود بدقّة إلى رغبة الغربيّين في تمييز الحداثة والهوية الحداثوية عن سائر الهويات، مع التركيز على حداثتها ونضارتها المتفرّدة. وقد اكتسب الغربيّون إدراكًا أكثر شفافية للحداثة

ولذاتهم الحداثوية من خلال هذه الثنائية التي ظهرت في الفلسفات الأولية للحداثة في إطار المراحل التاريخية المختلفة لتحوّل البشرية من وضعها البدائي التقليدي إلى الأوضاع الحداثوية ثمّ التصانيف العامة الموجودة في نظريات دوركهايم، تونيس أو پارسونز على هيئة «التغييرات النموذجية»، كما حصلوا على تأييدات من الجانب القيمي بشأن رجحان هويتهم بالنسبة إلى الهويات الحضارية. إنّ الاهتمام بالعلم والعقلانية وإعمال العقل الذي يشاهد في الروايات التنويرية ـ ومع غضّ النظر عن التأثير الناتج عن الثورة العملية وكذلك التجربة التي خاضتها الحضارات المخلتفة من خلال الرحلات الاستكشافية أو الاحتلالات الاستعمارية في الوصول إلى هذه النتيجة ـ إنما يعود إلى إعجاب الغربيين بالجانب الحداثويّ لهويتهم، ومطالبتهم بتأييد رجاحة الحداثة. ومن جهة أخرى، يرتبط هذا النوع من الإدراكات الأوّلية بالتقابل والتضادّ الفعّال والمحدّد للحداثة مع التراث والتقاليد الدينية، وسعيهم إلى حذف الكنيسة والقوى التقليدية من ساحة التاريخ والحياة وإلحاق الهزيمة بها. وقد حكم على التقاليد الدينية باللاعقلانية في هذه الرواية الحداثوية واعتبرت تحوّلًا في العقلانية ونهاية قصوى لمسيرة العقلانية والعلم.

وقد أدّى إقصاء المسيحية في الغرب إلى التاريخ، وهزيمتها في المواجهة الاجتماعية إلى ضمان عدم عودتها إلى الساحة الاجتماعيّة في الحياة الغربية مرّة أخرى. وينبغي التأمّل في مسألة النزاع الغربي حول الدين بوصفه مرجعًا نهائيًّا للحقيقة ونسخة فريدة للمعنوية، وذلك لأنّ الموقف السلبيّ من الحداثويّين الغربيّين من الدين ربّما كان حاجة لهم لتثبيت أقدامهم المتزلزلة في تلك المرحلة، ولأجل هذا ربّما استخدموا ثنائيّات من قبيل العلم/ الجهل، والعقلانية/ اللاعقلانية، وذلك كلّه في سياق تبرير مقاصدهم ومراميهم. ولكنّ لهم من وراء أحكامهم وثنائيّاتهم المشار إليها أعلاه غاياتٍ أخرى

وعلائق مختلفة أهمّها إضفاء معنًى على الحياة بعد فقدانهم البعد المقدّس في الحياة الإنسانيّة ونكرانهم أيّ صلة للإنسان بعالم ما وراء المادّة. ولا يمكن إدراك حراجة الموقف الحداثويّ بعد فقدان الدين إلا بوضع أنفسنا مواضعهم وتمثّل حالتهم، ومهما فعلنا ذلك فلن ندرك موقفهم ومدى حاجتهم إلى الفلسفات التي اجترحوها في غياب الدين إلا بشكل ناقص. وقد تولّت تلك الفلسفات المجترحة مهمّة الدين في الإجابة عن الأسئلة الأساسية التي يجيب عنها الدين، ومن هذه الأسئلة السؤال عن المنشإ والمصدر: من أين؟ (منشأ الحداثة)، والسؤال عن الموقع الفعليّ: أين نحن؟ (الهوية الاجتماعية أو المجتمع الحداثويّ)، والسؤال عن الغاية والهدف: إلى أين؟ (المسار التاريخيّ للحداثة). وقد استطاعت هذه الفلسفات في إجابتها عن هذه الأسئلة تسكين القلق الحداثويّ بأجوبة عقلانيّة ولو في الصورة فحسب. ولسنا نجانب الحقيقة إذا أعدنا التذكير بأنّ حاصل بعض هذه الفلسفات وثنيّة حديثة حلّت محلّ الدين، وتولّت تقديم تعريف معايير التقييم وموازين التصحيح والتخطئة.

وهذه الرغبة الأخيرة، كما يُستفاد من نظرة كونت إلى الحاجة إلى علم الاجتماع ودوره في العالم الحداثويّ، تمثّل البنيان أو الطاقة المحرّكة للنظريّات الحداثويّة الاجتماعيّة.

ومع فقدان الدين والمعايير الأخلاقية أو الأحكام الشرعية باتت القضية الأكثر إلحاحًا وحاجة هي كيفية العمل في الوضع الجديد، وأسلوب تنظيم العالم الحداثوي، وحلّ الأزمات الخاصّة به بعد الثورة الفرنسية، وانهيار النظام القديم بشكل كامل.

لقد محت الوضعية الفرنسية الخطّ الفاصل بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، ونقصد هنا الوضعية التي تجلّت في أفكار سان سيمون وكونت ودوركهايم، وهذه الوضعية هي من أهمّ الخصائص المعرفيّة لعلم الاجتماع

الحداثويّ، وعلى مستوى البعد الداخليّ صارت تلك الرغبة والحاجة إلى بديل عن الدين هي الوجه الأبرز في المقاربات المعرفية والعلمية في غياب الدين. وفي هذه المرحلة ظهرت صورة جديدة للمنهجيات النظرية الخاصّة بمسألة الحداثة كتعلّق ورغبة دائمة بات لها دور مهمّ في علم الحداثة منذ ذلك الحين وحتى المراحل الأخيرة. وقد أعطى هابرماس هذه الرغبة تسمية «المصلحة المحرِّرة»[1] التي أوجدت الشكل الخاصّ لعلم الحداثة الشيوعي.

ومن خلال هذه الرغبة تشكّلت زاوية نظر جديدة تضع الأبعاد المريبة أو السلبية للعالم الحداثوي في معرض الرؤية والعيان. وتتعامل هذه الرغبة الجديدة على عكس الرغبة السابقة التي ما زالت تمارس دورها في علم الحداثة، وتتعاطى مع التغييرات والتحوّلات الخاصّة بها في ما وراء الحدود الحداثوية الرأسمالية بدلًا من أن تهتمّ بتنظيم المجتمع والتحوّلات الاجتماعية الحداثوية. كانت هذه العلاقة ترتبط بالأزمات والمشكلات التي توجدها البنى والنظم المجتمعية الحداثوية لموضوعها المؤسّس ذاتيًّا والمرتبط بالطبقات في المجتمعات الحداثوية ومطالباتها بالحرية. وبعد ماركس بقي علم الحداثة ذو التوجّهات اليسارية ـ سواء بشكله التنظيري الخاصّ بمدرسة فرانكفورت التي تتوأمت بنقد الشيوعية والعقل التنويري، أم بشكل التوجّهات الشيوعية اليمينية ـ حتى المرحلة النهائية تحت تأثير هذه الرغبة التي تحدّد زاوية الرؤية والقضايا الخاصّة بها بالارتباط مع الحداثة. وهذه العلاقة التي كانت تأخذ منحًى تصاعديًّا دائمًا من خلال تصلّب «القفص الحديدي» للحداثة -ولا سيّما للنخب الثقافيّة الحداثوية- أوجدت مدرسة فرانكفورت وجميع اليساريين باتّباعها للتحوّل الذي حدث في مجال التنظير الاجتماعي في الأبعاد المختلفة، ومن بينها البعد المنهجي لماركس. وقد أدّت رويدًا رويدًا إلى إيجاد تحوّلات أكثر عمقًا في علم الحداثة.

(1) J. Habermas, **Knowledge and Human Interest**.

إنّ ظهور فوكو وما أبدعه من ظهور فروع علمية أو تنظيرات جديدة بعناوين مختلفة، كعلم الحفريات (الأركيولوجيا)، وعلم الأنساب (الجينالوجيا)... والابتعاد عن علم الاجتماع والميل إلى إحلال تلك الفروع المعرفيّة محلّه بشكل أساس وماهوي، كلّ ذلك عكس وجهًا من هذه التحوّلات. هذا في وقتٍ ظهرت فيه بعض المجالات الدراسية المتصاعدة، كالدراسات الثقافيّة والدراسات ما بعد الاستعمارية والدراسات النسويّة وعدد آخر من أشكال الدراسات التي ظهرت من خلال المطالبات المشابهة لإحلال علوم أخرى محلّ علم الاجتماع. وقد وضعت هذه الدراسات علم الحداثة في مسارٍ جديدٍ. وكما أعلن فوكو بصراحة[1]، فإنّ الميل إلى فهم أبعاد الحداثة التي ترى أنّ الأدوات المفهومية السابقة على علم الحداثة، ولا سيّما علم الاجتماع، غير مفيدة لها، تبرّر ضرورة ظهور سائر هذه المجالات النظرية الجديدة. وضمن تيار هذه التغيّرات ما بعد الحداثوية في علم الحداثة، يكون الهمّ الأساس هو الحاجة إلى حلّ الأزمات والانعتاق من الضغوط والقيود الناجمة عن نظام الحداثة وبنيتها لضمان حرية الفرد.

وكما نعلم، فقد طالب ماركس بتغيير النظم الاجتماعيّة الحداثوية التي توجد موانع في مقابل الميول المؤسّسة ذاتيًا واحتياجات بعض الفئات الاجتماعية في التحوّلات الأخيرة. لكن في هذه الحالة -وخلافًا للتحوّلات التي تؤدّي إلى تشكّل الشيوعية- فإنّ تلك الفئات التي كانت تعاني من مشاكل مع النظم الحداثوية وتطالب بالتغيير فيها لم تكن من الطبقة العاملة؛ بل كان الاهتمام ينصبّ في الأساس -فضلًا عن النخب الثقافيّة- على الأقليات والفئات المطرودة أو المهمّشة ومن خلال نوع ارتباطاتها، وكذلك الوصول إلى مستوى أعلى من التأسيس الذاتي. فقد صار ثمّة اهتمامٍ ورؤية ظهرت على أثرها أبعاد غير مشهودة وغير مكشوفة للحداثة، كما أبدعت

(1) M. Foucault, **the Archarology of Knowledge**, the introduction.

أدوات مفهومية ومنهجية للدراسة والتدقيق فيها. مع ذلك، وكما عبّر في تصريحات فوكو عن محور اهتماماته وتوجّهاته، فإن بيان «تاريخ الحاضر» أو كيف أصبحنا بهذه الحال، يدلّ على بقاء علاقات بدائية للحداثة في مرحلتها الأخيرة. لقد اتّسمت الحاجة إلى فهم الهوية الحداثوية وكيفية ظهورها وانتشارها بجوهر جديد؛ لكنّها صاغت في الوقت ذاته، وكالمرحلة الخاصّة بعلم الحداثة الاجتماعي، وجهًا مهمًّا من اهتمامات المنظّرين في مجال الحداثة.

على الرغم من استقطاب المفكّرين غير الغربيين لهذه النظريات واستخدامها سريعًا وإدخالها في التعليم الجامعي الرسمي دون أي تلكّؤ، فلا يبدو أنّ من اللازم هنا الاستدلال على عدم الارتباط الكامل بين هذه العلاقات وبين غير الغربيين. إنّ عدم الارتباط المباشر بين هذه الأسئلة والقضايا وبين غير الغربيين ـالذين ليس لهم أيّ نسبة جزئية أو كلية من تلك العلاقات الدور ذاته في تشكّلها وتصوّرها الحداثوي على شكل موضوع خاصّ وإطار دراسيٍّ خاصٍّ بعلم الحداثة في المرحلة الأخيرةـ يظهر ببداهة ووضوح لا يحتاج معه إلى أيّ أدلة أو توضيحات، إلا إذا لم ندرك جميع التحوّلات العملية والتحوّلات الخاصّة بفلسفة العلم ما بعد الكوهنية أو أن نقبل تلك الادّعاءات العامة والكلية للحداثة، ونعتبر تاريخ الحداثة تاريخًا واحدًا وعامًّا للبشر، لتتحوّل الحداثة وتاريخها إلى عالم وتاريخ لغير الغربـيين.

ومع ذلك فإنّنا نعلم ـوللأسفـ أنّ العلوم الحداثوية غير الغربية ما زالت ـمع كثيرٍ من التعجّب، وعلى الرغم من إدراك التحوّلات العلميةـ تمارس نشاطها في هذا الإطار، ولهذا السبب اتّبعت منهجيات التنظيرات الذاتية للحداثية بشكل مطابقٍ تمامًا في هذا المجال، وحتى في إطار علم الحداثة الغربي، ومع قبول ادّعاءاته، فقد كان ثمّة ضرورة لأن يظهر علم الحداثة غير الغربي كمقولة فرعية داخل الخطاب المسيطر والأصلي.

كان على هذا النوع من الخطاب -مع اهتمامه بعلوم الحداثة الغربية- أن يسعى -وباقتضاءات الفوارق الزمانية-المكانية التي اهتمّت بها التنظيرات الغربية- إلى قبول المغايرة في أسلوب حدوث الحداثة وتحقّقها بين المجتمعات المختلفة والمجتمعات الغربية، وأن يعرض رؤاه وأسئلته الخاصّة المتماهية مع الاهتمامات المحلية. وبهذا المعنى فقد كان ضروريًّا على الحداثويّين غير الغربيّين أو من يميلون إلى نشر الحداثة في مجتمعاتهم وإلى دمج شعوبهم في تاريخ الحداثة أن يطوّروا منهجيّاتهم الخاصة حول الحداثة وتاريخها باقتضاء الاختلافات المحلية-التاريخية لمجتمعاتهم. هذه المنهجية التي كانت تعمل تحت سقف الحداثة والنزعة الغربية كانت تغاير الخطاب أو المنهجية الأصلية للحداثة في جوانب ما.

إن الميل إلى الحداثة ودمج التاريخ الخاصّ بها بتاريخ الحداثة جعل من هذا التعلق همًّا مسيطرًا لإدراك القضايا والأزمات الخاصة التي تواجه فيها تحقّق هذه الأهداف في المجتمعات والتواريخ غير الغربية، وتجعل من منهجية الحداثويّين في قضية الحداثة ونشرها في غير أراضيها الأصلية أمرًا أكثر عقلانية وواقعية. وبسبب عدم ظهور علم الحداثة الخاصّ باعتباره مقولة فرعية في داخل المقولة الأصلية، فقد واجهنا في إيران -كسائر المجتمعات الإسلامية منهجية ساذجة وسطحية بدأت بظهور المتنوّرين في أحداث الحركة الدستورية، وبعدها لم يكن اهتمامها وتوجّهاتها سوى نشر الحداثة بدون ملاحظة المتطلّبات والاقتضاءات المحلية، ولهذا السبب أيضًا لا نواجه في أيٍّ من مراحل الحداثة في بلدنا فهمًا وإدراكًا مغايرًا لما بثّه الغربيون من الحداثة ونشروه لمواجهة المشكلات والأزمات[1].

(1) مع أنّنا نرى هذه التوجّهات لدى بعض الحداثويّين الإيرانيين، فإنّنا لا نرى عمليًّا دلالات على الاهتمام بلوازم ذلك، ويشكّل جواد طباطبائي نموذجًا جيّدًا لهذه الحالة؛ لأنّه ينقد الحداثويّين بشكل مشابه، وإن كان قد أظهر قبل ذلك درجة انتمائه إلى العلوم الحداثوية =

هذا، مع أنّ المرحلة الأخيرة من علم الحداثة قد شهدت إبداعًا لمفاهيم مثل مصطلح «الحداثة الإيرانية»، ما يحكي عن إدراك الأوضاع والاقتضاءات التاريخية الخاصّة بالمجتمعات غير الغربية؛ لكنّ هذا الاهتمام كان يفتقد في نظريّات الحداثويّين الإيرانيّين إلى أنّ هذا الإدراك يستلزم منهجية وتوجّهًا خاصًّا للحداثة، وبالنتيجة إعطاء أطر خاصّة بالحداثة الإيرانية. وحتى في الحالات التي كانت أبعد من إدراك تمايز الحداثة غير الغربية -على فرض وجودها- أدركت الحاجة إلى نشر الحداثة بشكل مختلف، ولم يكن هذا الإدراك المهتمّ بتشكيل الحداثة مغايرًا، بل اهتمّ بإدراك المقتضيات الخاصّة لدمج تاريخ إيران في تاريخ الحداثة العامّ على هذا الأساس، الأمر الذي لا يعني إلا افتراض أنّ تاريخ الحداثة وغايته أمرٌ كليٌّ وعامّ.

إنّ عدم القدرة على الوصول إلى موقف أو منهجية مناسبة إزاء علم الحداثة الإيراني يعود إلى مجموعتين من الأسباب، المجموعة الأولى منها لها جانب موضوعي-اجتماعي، ومن الناحية النظرية ينبغي لها أن تشكّل رؤية خاصّة للتنظير لا تمتلك جانبًا نظريًّا بحتًا. فمنطق المعرفة أو المنطق الذاتي لعالم العلم يكفي لتوضيح بعض التغيّرات النموذجية الداخلية. ومنذ زمن توماس كون وتشكّل الفلسفة ما بعد الكوهينية نعلم أنّ التغييرات النموذجية هي من ذلك النوع الذي يستلزم وجوده في «علم الاستغراب»، ولا يمكنه أن يكون حصيلة تغييرات ذاتية للتنظير الخاص بعلم الحداثة؛ بل يحصل من خلال جمع معطيات أكثر واكتشاف معطيات غير مكتشفة أو تشكيل نظريات أفضل. إنّ تغييرات من هذا النوع سوف تُحلّ نوعًا من علم الحداثة مكان آخر، حيث

= وإلى الأشكال المنسوخة منها ولا سيما النظرية التاريخية لكونت. وأمّا باقي المتنورين ممن يتحدّثون عن الحداثة الإيرانية، كما نشاهد لدى مير سپاسي، فنجدهم لا يَخطُون أيّ خطوة أبعد من علوم الحداثة لما بعد الحداثة التي تسمح بالحديث عن الحداثات المتعدّدة المغايرة، ومن بينها الحداثة الإيرانية.

تنضوي ضمن إطار علم الحداثة باعتباره مضمارًا غربيًّا أو مجالًا مؤسّسًا في إطار التنظير الغربيّ وعلمه.

تستلزم «الدراسات الغربية» أن تقدّم تنظيرات من داخل عالم مغاير للعالم الغربي أو الحداثوي. وكما تحدّد نظرية الثورات العلمية لكوهن، فمن أجل ظهور نموذج جديد لهذا التغيير أو تغيير للعوالم، ينبغي تأسيس أصول وأسس ميتافيريقية مغايرة. لكنّ هذا الإجراء أو التغيير لا يتمّ من خلال الاستدلال فقط، ولا يعني هذا أنّ الاستدلال والفكر العقلي لا دور له في هذا التحوّل أو لتأسيس الأصول الأساس الحديثة؛ بل الكلام في أنّ الفكر العقلي والاستدلال هما فرعان لتحوّل آخر. إنّ الاستدلال والفكر العقلي في هذه الحالات يشكّلان فرعًا تحوّليًّا لمعرفة الوجود أو تغيير العالم بشكله الحقيقي، حيث يستلزم، قبل كلّ شيء وأكثر من أيّ شيء، العمل لا مجرّد النظر، وهذا العمل يتطلّب نوعًا من التجربة والحياة المغايرة التي يقف علم الحداثة والحياة الحداثوية حجر عثرة في طريقها ومانعًا أساسًا في وجهها.

لكن ما هو معنى التحوّل الوجودي، أو ما هي ضرورة التحوّل والتغيير في العالم؟ ما يمنع من إدراك مفهوم هذا النوع من التغيير هو عدم إدراك المتطلبات أو الأوضاع الواقعية والضرورية للعلم. وبشكل عام، فإنّ التأسيس لمبادئ الفلسفة ومعرفة الوجود، حتى في الفلسفة الإسلامية، يحصل من خلال التأمّلات والاستدلالات العقلية البحتة؛ ومن الخطإ توقّف معرفة أحكام الموضوع على معرفة الموضوع نفسه. ولسنا نشكّ في وجود نوع من الترابط بين المعرفة وبين موضوعها، غير أنّ الأمر في العلوم التجريبية يختلف عنه في غيرها من العلوم والمعارف وذلك لاختلاف المجالات فالعلم التجريبي هو علم معرفة العالم من جانبه الظاهراتي، ويتقيّد بالظواهر التي تدرك بواسطة الحواسّ الخمس أو العشر. أمّا الإدراكات الأخرى، من قبيل المعرفة العقلية أو المعرفة العرفانية، فليس موضوعها الأمور المحسوسة بالحواسّ الظاهريّة، وعلى ضوء

هذا فإنّ التجربة اللازمة لها مختلفةٌ ومتناسبة مع الإطار الذي تُدرك من خلاله. وفي الإدراك العقلاني الذي يركّز عليه بحثنا، يجب أن يكون إطار المعرفة أو موضوعها، موضوعًا للتجربة والمشاهدة العقلانية.

لو كانت المعرفة العقلانية غير مشروطة بالتجربة العقلانية للإطار الذي أُدرِكت فيه، ولم تؤسّس عليه، فإنّ أمر المعرفة يصبح غير ممكن، في حين أننا إذا لم نقيّد المعرفة العقلية بتجربة موضوع الإدراك، فعلينا أن نوضح سبب نجاح فردٍ ما في زمان ما أو في مكانٍ ما أو في أوضاع تاريخية محدّدة في إدراك محدّد أو تأسيس علم خاصّ. والحالة الأخرى التي من الممكن أن تُتصوّر، هي أنّ جميع الإدراكات العقلية الممكنة عن العالم كانت موجودة لدى الجميع وفي جميع الأوضاع التاريخية. ولما كنّا نعلم بداهة أنّ الأمر ليس كذلك، فيمكن آنذاك أن نفترض أنّ جميع تلك الإدراكات لم تحضر فعليًّا لدى الجميع؛ بل كانت حاضرة بشكلها الكامن. وفي هذه الحالة يجب أن نوضح لماذا تصبح بعض تلك الإدراكات مُفعّلة في حين أنّ سائر الإدراكات العقلية تبقى كامنة. والجواب الوحيد الذي يمكن تقديمه عن هذا السؤال هو الجواب نفسه الذي يتعلّق بالتجربة الوجودية-العقلانية، فبعض الإدراكات العقلانية لا تتحقّق عند الفرد إلا عندما يدرك تجربتها الوجودية.

إنّ التجربة الوجودية-العقلانية أو التغيير الحقيقيّ للعالم من جانبه الذاتيّ هو حصيلة الكشف والظهور الخاصّ له ضمن شروط تاريخية. كما إنّ تحقّق التجربة الوجودية يستلزمُ أوضاعًا عديدةً، تنتفي إمكانية حدوث هذه التجربة بدونها. ويبقى ثمّة مجموعتان من مجموع هذه الأوضاع، تتعلّق واحدة منها بالحضور في المجتمع العلمي الخاصّ، فيما تتعلّق الأخرى بالارتباط والتعلّق أو الحياة في مجتمع تاريخيٍّ محدّد.

إنّ كل إدراك نمتلكه عن ماهية الإدراكات العقلانية أو منشئها هو

نقطة بديهية، وهذا موضوع بسيط وقابل للفهم بشكل كامل، حيث لا يمكن لأيّ شخص الفهم أو العثور على الإجابة عن تلك القضايا دون الانخراط أو الانشغال الذهني في قضية أو في قضايا خاصة، وإذا وصل بشكل غامض إلى هذا النوع من الإدراك فلن يكون له إمكانية التعبير عنه أو تقديم استدلال نظري له. فكما لن يكون كشف قوانين الجاذبية الأرضية لنيوتن ممكنًا لفرد -ولو كان من العلماء- لا يتعاطى عمليًّا مع الأسئلة الفيزيائية أو ينشغل ذهنيًّا بها، فكذلك نجد أنّ هذا الأمر ينطبق بشكل كامل على الإدراكات العقلانية.

ودون أدنى شكّ، فقد كان توفير هذا الشرط المسبق متاحًا للمفكّرين الإيرانيين ممّن قدّموا نظرياتهم، وما زالوا يقدّمونها، حول الحداثة. إذًا فمشكلة عدم وجود نموذج «لعلم الاستغراب» بين المفكّرين الايرانيين تتعلّق بفقدان العلاقة الوجودية مع العالَم الإيراني الخاصّ.

كما إنّ مبادئ ما وراء الطبيعة أو الوجود التي تصنع الأسس أو الأطر الوجودية لكلّ عالم تاريخيٍّ خاصّ هي عبارة عن إعادة بيان هذه الأسس أو إعادة إظهارها. هذه المبادئ لا توجد في الفضاء أو في عالم خارج عن العالم الخارجيّ والعالم الواقعي. وإذا كانت هذه المبادئ في الواقع هي الأسس الوجودية للعالَم الحقيقي فإنّها لا تنفصل عنه.

وعلى أساس الوضع الوجودي الخاص، وضمن حدوده التي أنشأ من خلالها عالمًا محدّدًا وخاصًّا، فإنّ كلّ شيء نجرّبه يظهر في مستويات أخرى، ومن بينها المستوى الظاهراتي. كما إنّ الفارق الذي تتميّز به المعطيات الظاهراتية -طبقًا لتعبير توماس كون- في داخل النماذج وتدلّ على وجود عالم مغاير لكي تظهر عالمًا جديدًا بالنسبة إلى النماذج السابقة، ينشأ بدقّة عن هذه الجوانب الوجودية التي تعطي لكلّ شيءٍ داخل النموذج الجديد -ومن بينها التجارب الحسّية- مفهومًا جديدًا. ثمّ إذا كانت أصول الوجود ناظرة إلى

عالم ظاهر في تجربتنا الحسّية، فإن المبادئ الوجودية الدالّة عليها أو الوجودات التي تتحدَّث عنها هذه المبادئ لا يمكن أن تكون غير مرتبطة بهذه التجارب الحسّية. هذان المستويان من التجربة؛ أي التجربة التي تتمخّض عنها المبادئ الميتافيزيقية والتجارب التي يظهر فيها العالم الظاهراتي، لا يفترق أحدهما عن الآخر. وفي الحقيقة فإنّ هذا الافتراق أمر غير معقول ويتنافى مع البداهة؛ لأنّ الوجود في الخارج وفي الظرف الذي تتحقّق فيه ذاته لا يتكثّر ولا يتعدّد، كما إنّ الحقيقة الخارجية منسجمة وواحدة ولا تتصوّر إلا من خلال العمليات الذهنية وفي المستوى المفهومي والاصطلاحي.

لذلك ففي الظرف نفسه الذي نحصل فيه على التجارب الظاهراتية، تحصل التجربة الوجودية الأساس أو الوجوه الجوهرية والأصلية للوجود. ولو كانت التجارب الحسّية أو المعطيات الخاصّة بالحقيقة الظاهراتية للعالم الموجود أو الحداثة لا تحصل بشكلٍ مغاير لما في النظريّات أو النماذج الغربية لعلم الحداثة، فإنّ هذا سوف يعني أنّ المفكّرين الإيرانيين يصوغون مفاهيمهم بتقليدٍ لهذا العالَم (عالم الحداثة)، أو إنّهم يجرّبون ذلك الأمر الذي يجرّبه الغربيّون[1]. وعلى أيّ حال، فالذي يبدو واضحًا أنّهم لم يحصلوا ولم يصلوا إلى عالم مغاير عن العالم الغربي ليتمكّنوا من العثور على نموذج مغاير، أو إنّ تجاربهم عن عالم آخر -على فرض وجودها- لم تحظَ باهتمامهم، ولذا بقوا غافلين عنها لأسباب، من بينها أنّها تتعلّق بالماضي وبعالم ميت.

وعلى أيّ حال وكما جاء سابقًا، يستلزم «علم الاستغراب» امتلاك

---

(1) ومن بين الحداثويين يحظى شايگان فقط بمقولاته الخاصّة به، ويعبر عن ذاته ضمن ذلك، ويوضح بجلاء انفصاله عن العالم الإيراني أو ارتباطه بالعالم الحداثوي، ويستخدم ضمير (نحن) في كتبه (في المرحلة الثانية من حياته الفكرية) عندما يتحدّث عن الحداثة والمجتمعات الحداثوية. (ومثال على ذلك انظر: داريوش شايگان، **افسون زدگى جديد: هويت چهل تكه وتفكر سيار**، نشر وپژوهش فرزان روز).

مكانة اجتماعية-تاريخية مختلفة عن الحداثة. لذلك ما يُوضَّح هنا هو هذه المكانة الخاصّة في إيران التي تتطرّق إلى الحياة الإيرانية وما يرتبط مع عالم إيران الخاصّ. ومن هذا الجانب ما يُطلق عليه «الاستلاب الغربي» أو «الاغتراب» أو «التغيّر الجذري للمفكّرين الإيرانيين» أو «مسخ[1] هؤلاء» بجميع اصطلاحاته ناتج عن عدم وصولهم إلى هذا العالم الخاص وعدم تجربته أو غفلتهم عن التجارب السابقة عنه، حيث لا تصبح تجربتهم تجربة وجودية مختلفة عن الأوضاع الاجتماعية-التاريخية الخاصّة بإيران ومغايرة للمكانة والأوضاع التي تُدرَك في علم الحداثة الغربي، ما يعني أنّ هؤلاء في الوقت الذي كانوا فيه حاضرين في البيئة الإيرانية وساكنين في هذه الجغرافيا كانوا عمليًّا، ونتيجة لعدم مشاركتهم في إعادة إنتاج المجتمع الخاصّ بإيران، غير قادرين على تجربته أو لأسبابٍ ما -وعلى الرغم من امتلاكهم لهذه التجربة- لم يتمكّنوا من صياغة مفاهيم متناسبة معها.

ومع أنّ عدم المشاركة في العالم الإيرانيّ واجتناب إعادة إنتاج هذا العالم كان بسبب الانزواء عن الأفعال التي تصوغ هذا العالم، وليس سببه الرئيس هو عدم تجربة هذا العالم من خلال المتنوّرين المستلبين غربيًّا أو الحداثويين. ومع عدم نجاح المفكّرين الذين يرتبطون بهذه الفئة ولهم ارتباط وعلاقة قوية مع العالم الإيراني في امتلاك تجربة كهذه، فقد نتج عن ذلك عدم صياغة مفاهيم متناسبة وعدم إيجاد نماذج خاصّة ولازمة لتحقّق «علم الاستغراب» يمكن البحث عنها في مكان آخر.

---

(1) «Deformation» أو المسخ، مصطلح أبدعه شايگان للتعبير عن وضع المتنوّرين بعد دخول الحداثة إلى إيران. «التغرّب» وباللغة الفارسية «غربزدگى» الذي يعني بشكل دقيق «مسّ الغرب» أو «لوثة الغرب»، مصطلح استخدمه جلال آل أحمد كعنوان لكتابٍ له؛ لكنّه في الأساس يعود إلى فرديد، أمّا «الاغتراب» (أو الابتعاد عن الذات) فهو لعلي شريعتي، وقد استقرضه من فانون لتوضيح الوضع المشابه بين المتنوّرين الشرقيين وبشكل عام جميع الشرقيين في مواجهة الحداثة.

وحول هذه الفئة تكمن المشكلة أو المعضلة الأساس في الأزمات والمشكلات الموجودة في طريق صياغة المفاهيم الخاصّة واللازمة للحصول على هذا النوع من النماذج.

لكن ما هي هذه المشكلات؟ من الواضح أنّنا في هذه الحالة نواجه تنوّعًا في المشكلات لا إمكانية للتعبير عنه هنا تفصيلًا؛ إذ سنكتفي بالتركيز على جانب من هذه المشكلات التي تبدو من أهمّ الموانع التي تقف في وجه هذا العمل والحصول على علم الحداثة بشكلٍ صحيح. وبشكلٍ عامٍّ يمكن القول إنّ المشكلة التي نبحث فيها ترتبط بوجود مانعٍ ذهنيٍّ-نظَريٍّ يرفض منذ البداية إمكانية وجود نموذجٍ مغاير. وبتعبيرٍ أدقّ: يعتبر وجود هذا النوع من التصوّر أمرًا غير ممكن حتى قبل ذلك. وبتعبيرٍ آخر: نواجه وضعًا يصبح من خلاله تصوّر نموذج آخر أمرًا غير قابل للتفكير، ونتيجة لذلك لا يمكن للذهن الإيراني في الأساس أن يحيط به تخيّلًا ليدقّق بعد ذلك في أنّ هذه الإمكانية هل كانت مقبولة ومعقولة أم لا. هذا الوضع كان مانعًا أصليًّا في هذا المجال حتى قبل حدوث الثورة الإسلامية، لكنّ ما نتج عن هذه الثورة العظيمة من وضع «علم الاستغراب» تحت تأثير التجارب المختلفة، جعل الأخيرة تخرج من إطارها الذي لا يقبل إعمال الفكر فيه، مع أنّ الوضع السابق المسيطر كان قد منع من ظهورها أو منع الحركة اللازمة لإيجادها.

ويتساءل استيوارت هيل في سياق بحثه عن العولمة، ويتضمّن سؤاله إخبارًا مضمرًا هل أنّ سؤاله عن هذا المفهوم أو الظاهرة الجديدة يتوفّر في تساؤلاته عن سائر الأفكار والنظريّات الاجتماعية للحداثة. إنّ المكر أو الذكاء الذي يرى أنّه وصفٌ للنظريات الاجتماعية الغربية يأخذ دورًا وأداءً للنظريات باعتبارها أداة للسلطة وفي خدمة تحقيق الغلبة للحداثة وتسليطها على العالم، وهو أمرٌ مفروغ منه، فهو لا يبحث في الأسلوب والشكل الذي تمارس فيه هذه النظريات دورها وأداءها في عملية نشر الحداثة وعولمتها، لكنّ

من الواضح، بالنظر إلى ماهية النظريات الغربية، أنّ ما يُقام به كان إبداعًا ذكيًّا جدًّا قياسًا إلى أيّ طريقة اتُّبعت واستُغلّت من قبل السلطة في التاريخ البشري. ومع قبول هذه النظريات نضع أنفسنا داخل عالم عينيّ وواقعي، ونتصوّر أنّ أيّ صورة لعمل وفكر يغاير ما تقتضيه هذه النظريات وتبيحه هو شكلٌ غير معقولٍ يخالف الحقيقة ويغاير الواقع البحت.

في عصر يوصف العلم فيه بأنّه الحجّة القاطعة، ويبدو فيه بلا منازع في تنظيم أعمال البشر وأفكارهم، يعتبر هذا الفرض مغايرًا، كما يعدّ تصوره أيضًا أمرًا غير ممكن، فنحن نحيا في عالم يعتبر عالمًا واقعيًّا، ونفهم ونبرّر خلافاتنا ومغايرتنا للأعراف على أساس المعايير والأطر التي يضعها لنا هذا العالم، ما يعني، حسب تعبير فوكو، أنّنا في كل زمان نسعى فيه إلى أن نفكّر ونعمل خلافًا لذلك سنجد أنّ الحقيقة تؤيّده وتهبه القوّة أكثر ممّا سبق. ومع كلّ عمل متناقض سنجد الحقيقة تفرض نفسها علينا بشكل أكثر إلحاحًا وتُثبِت ذاتها لنا بشكل أكبر.

باعتبار أنّ النظريات تصوّر لنا العالم، فهي لا تحدّد لنا المفاد والمحتوى الظاهراتي للعالم فحسب؛ بل تحدّد حدود الممكن وغير الممكن من الحوادث والوقائع أيضًا، نظرًا إلى العلاقة بين المستويات الوجودية، وباعتبار الفرضيات التي تظهر من خلالها هذه الظواهر وتصبح قابلة للفهم. هذا هو المعنى المنطقيّ والمعقول لمفاد ذلك الكلام الذي يعبّر عنه توماس كون في بحثه عن الثورات العلمية والتغييرات المعرفية الملازمة لها.

إنّ عدم إمكان تشكّل «علم الاستغراب» وفهم الحداثة أو الإجابة عن قضية الغرب في إطار أو نموذج مغاير لعلم الحداثة الغربي ونظريات الحداثة الاجتماعية هو نتيجة ضرورية لا يمكن تجنّبها لقبول المنهجية الحداثوية ونظرياتها في باب الحداثة. ومن خلال عرض الحداثة لذاتها

كتحولٍ عقلانيٍّ، ومن خلال عرض النظريات ترى فيها نظريّات علمية، لا يبقى لدينا أيّ إمكانية غير قبول الذات وإدراكاتها دون تلكّؤ. وكما قيل سابقًا، فإنّ فهم الذات وعرضها بأيّ طريق آخر -كما كان يجري قبل الحداثة- يوجِد منذ البداية سدًّا ومانعًا نفسيًّا-ذهنيًّا غير قابل للعبور، يقف أمام استقطاب صورة معيشية عملية وما يرتبط بها من أعمال وقبولٍ للصور المفهومية والأفعال اللغوية-المعرفية الخاصّة بها، هذا فضلًا عن الموانع التي لا يمكن الفرار منها والتي هي أكثر إلحاحًا، كالضغوط الاجتماعية التي تعتبر مقدّساتها في معرض هجوم وانقراض جراء ذلك. هل يتصوّر أيّ ردّ فعل أكثر طبيعية وعقلانية من ردّ فعل الكنيسة المسيحية في قبال الحضارة الإسلامية؟ إنّ من الأمور التي لا تحتاج إلى بحث وتدقيق هي فداحة العمل الذي قامت به الكنيسة ودناءته، والذي تمثّل في عرضها[1] تصويرًا شيطانيًّا للإسلام، يبدو فيه المقدّسون المسلمون على هيئة شياطين وموجودات قد مسّها الجنّ وتعاني من أوهام أسطورية، وتقدّم كتابهم المقدّس على أنّه عبارة عن هذيانات فرد مجنون مخترع يُظهر في أفضل الحالات قطعًا مشبوهة ومتقلقلة هي حصيلة سرقة النصوص المقدّسة السابقة باعتبارها وحيًا يقدّمه للناس[2]، لكنّ الكنيسة قدّمت تصويرها هذا طبقًا لمنطق المواجهات التاريخية، فما كان يجري في الحضارات البائدة في مواجهة تحوّل تاريخيٍّ كبير وحضارة شابة مقبلة على التطوّر، كان يجعل من حقيقة المواجهة

(1) وبالطبع يلزم هنا أن أقدّم اعتذاري عن ما قُدّم هنا ويُظهر تعرّضًا غير متعمّد لأشرف موجودات العالم وأقدسها؛ لكنّ الضرورة اقتضت ذلك لدراسة آرائهم وفهمها بشكل أفضل.

(2) هذا التصوير المشؤوم والشيطانيّ الذي لم يكن مسيطرًا على ماكس فيبر وعلى أذهان المثقّفين إلى ذلك الحين، وكان يمنعهم من أيّ ميل إلى الإسلام وما زال إلى الآن هو السبب الأصلي لأعمال قام بها أمثال سلمان رشدي والرسوم الكاريكاتورية الدانماركية والهجمة الإعلامية ونزعة الإسلاموفوبيا الذي سيطر على الجهاز الإعلامي الغربي.

هيئة واقعية، أي حربًا بين الموت والحياة؛ لأنّ الواقع كان كذلك وما زال. هذا النوع من المواجهة يجعل الفرد في مقام اتّخاذ قرار خطير، كما يضعه في بوتقة قبول دين يدعوه إلى اكتساب هوية اجتماعية وثقافة جديدة، حيث يتطلّب الإقبال على هذا الشيء -على فرض إرادة الفرد له- تأمّلًا مستمرًّا وفكرًا دائمًا في ما يُقبل أو يُرفض، كما يتطلّب شجاعة في مواجهة ضغوط المجتمع الهوجاء والمتألّمة من المساس بالمقدّسات الخاصّة بها والتعرّض إليها وتوهينها.

ومع تقديم الحداثة نفسها على أنّها تحوّلٌ عقلانيّ، وبوصفها المرتبة العليا التي وصلت إليها البشريّة في مسارها التاريخيّ، وليس فقط لم تترك هذه الحداثة إمكانيّة بناء سدود بطريقة عقلانيّة بعد الوصول إلى ما وصلت إليه في مسار تطوّرها وتثبيتها لأقدامها، ليس فقط لم تترك الخيار للدفاع العقلانيّ عن الذات؛ بل قدّمت ذاتها على أنّها الخيار الوحيد الذي يجب قبوله بما هو معيار للتقويم، وبما هو حالة طوباوية لا يحقّ للبشريّة التماس غيرها ولا البحث عنه، ولم تكتفِ بذلك بل أذنت لنفسها بأن تتحوّل أداة من أدوات الاستعمار ووسيلة من وسائله التي يستخدمها في مهاجمة سائر الشعوب بحجّة تحديثها والسير بها نحو الحالة المثالية المطلوبة.

ولا شكّ في أن العلم الغربيّ كان الوسيلة الأشدّ إغواءً في نجاح الحداثة في تقديمها لذاتها، وقد ترك هذا السلاح أثره الفعّال على الشرقيّين عمومًا ومن بينهم الإيرانيّون، فلم يعد ممكنًا لكثير من المفكّرين تصوّر خيارات أخرى سوى الصورة الغربية عن الحداثة.

يدرك من كان لديه الحدّ الأدنى من المعرفة بأفكار المتنوّرين الأوائل، يدرك وضعهم الذهني المهزوم بسهولة، كما يدرك سبب شغفهم التامّ بالحداثة وبكلّ ما يعرض عليهم. ولا يُدرك هذا الوضع الآن بالسهولة التي نتحدّث

بها عنه، لكنّنا لو حرّكنا أذهاننا يمكننا أن نضع أنفسنا قليلًا مكان من كانوا في حضارة مهزومة وتعاملوا مع هذا الوضع، وجرّبوا نتائج الهزيمة الكارثية بعد هجمات متتابعة، وسمعوا الادّعاءات القائلة بانتصار العلم والعقل، وأنصتوا إلى الأخبار غير القابلة للتصديق حولها.

وعلى الرغم من المساعي التي كان العلماء يبذلونها بأشكالٍ مختلفة لإيجاد موانع نفسية-ذهنية واجتماعية لازمة لتأسيس إطار معقول لمواجهة الحداثة، كان قبول ادّعاءات الحداثة واحتضان كلّ ما يتصوّر عن انتصار العقل والعلم كان يبدو كأمر طبيعيٍّ لا بدّ منه. ولهذا السبب عُدّت المعارضة التي كان يظهرها بعض علماء الدين معارضةً للعلم والعقلانية اللذين باتا أمرًا طبيعيًّا لا بدّ منه، وإن كانت نتيجتهما عكس ما كان يراه علماء الدين. وبالتدريج تحقّق اندثار جميع البنى والمؤسّسات التي كانت توفّر نوعًا من المواجهة المعقولة، وساد الصمت المطبق في وقتٍ انزوت فيه آخر الأصوات والمقاومات بعد استلام الديكتاتورية القائلة والمبشّرة بالتجدّد والحداثة على أساس الأسباب والعوامل المشابهة -والتي كانت تطوّر مشروع تخريب المجتمع بعنف قمعي تحت مسمّى «التحديث»-، وعُرض تصوّر عن الحداثة يماهي الواقع والحقيقة، تتبدّل فيه إرادة الحداثة والتحديث في شكله البائن والخفيّ ضمن مجموعات قيمية وبنيوية إلى إرادة عامّة، أو بالحدّ الأدنى بات ما يرتبط بالعلم والتقنية هدفًا قوميًّا دون أدنى مقاومة.

بعد تأسيس الجامعة، اتّخذت عملية عرض تصوّر عن الحداثة شكلًا رسميًّا ومؤسّساتيًّا، ورُوّج ضمن إطار البرامج التعليمية دون أيّ غموض، باعتباره شكلًا من أشكال العلم. ولهذا السبب زالت بشكلٍ كامل آخر الموانع أو السدود المحتملة أو القابلة للتصوّر التي كانت تتيح درس الحداثة وفهمها وفق منهجيّة أخرى. ونتيجة لهذا الوضع، ترافقت التحوّلات التي كانت تشهدها التنظيرات الغربية في مجال تصوير الذات وفهمها مع تصوير الحداثة

وصارت نظرتنا إلى العالم تتشكّل وفق النموذج الحداثويّ الذي صار النموذج الأوحد أو الأكثر قوّةً على الأقلّ.

هذا وإنّ عجز المتنوّرين وطلاب الجامعات وغيرهم من المهتمّين بالنظريّات الاجتماعية الغربية عن تصوّر خيار آخر غير ما تعرضه الحداثة عن نفسها، وبقاءهم على التعامل مع النظريّات الاجتماعية الغربية بوصفها علماً لا يقبل الجدال، إن هذا العجز أمرٌ طبيعيٌّ، وقد نجم عن هذا العجز عجز آخر عن تصوّر العالم بصورة مختلفة عن الصورة التي تقدّمها الحداثة. وكما يقول جيمسون، كان ثمّة نوع من «اللاوعي السياسي» استمرّ في ثنايا العقلية لدى المنظّرين الغربيين منذ البداية، كما كان ثمّة تصوّر أوّلي للحداثة ينضوي في إطار النظريات العلمية حول العالم، ومن بينها ما يُعبَّر عنه بـ «الحداثة». ولهذا السبب كانت التحوّلات النظرية التي تحدث في نطاق العلوم الاجتماعية تُعرض على هيئة ثورة علمية، كما كانت تصوغ نموذجًا مغايرًا بشكل كامل بل حتى مضادًّا للنموذج الآخر (مثل إحلال نموذج ما وراء الحداثة محلّ الحداثة، كما يقول جيمسون). ومن خلال هذا «اللاوعي السياسي» «ثُبّتت الروايات المسيطرة وتوبعت بشكل متناقض»[1].

إنّ إحدى الروايات الثابتة للحداثة التي ما زالت قائمةً باعتبارها لاوعيًا سياسيًّا حداثويًّا على الرغم من نقدها ورفضها في المراحل المختلفة، هي الرواية التنويرية عن الحداثة وطريقة ظهورها وانتشارها.

وتشكّل هذه الرواية المانع الأصلي لإدراك الحداثة باعتبارها تحوّلًا حضاريًّا كسائر التحوّلات الحضارية، وباعتبارها مرحلة تاريخيّة تمرّ بها بعض المجتمعات البشريّة. كما مرّت سائر المجتمعات بحالات حضاريّة

---

(1) فردريك جيمسون وآخرون، منطق فرهنگى سرمايه دارى متاخر: مقالاتى درباره پست مدرنسيم، ص36_37.

تشتمل على وجه ديني؛ لأنّ ظهور أيّ مجتمع كنواة للحضارات يتضمّن قيمًا مطلقة واعتقادًا بها. وتنفذ هذه القيم باعتبارها قيمًا غائيّة في مجمل أيّ حضارة حتى أدنى مستوياتها الاجتماعية، وتتحوّل إلى معيار للتحسين والتقبيح والتصحيح والتخطئة. وبشكلٍ عام، هي مؤشّر لأيّ فعل ولأيّ منظّمة أو مؤسّسة خاصّة بتلك الحضارة. إلى درجة أنّ العقل والمؤسّسة يرتبطان بنظم اجتماعيٍّ وحضاريٍّ خاص، لا يحدث في الفضاء المكاني أو الجغرافي لذلك النظم وتلك الحضارة؛ بل يتدخّل في إنتاج النظم الاجتماعية وإعادة إنتاجها باعتبارها جزءًا من تلك الحضارة. بهذا المعنى فإنّ الفعل والمؤسّسة يشكّلان في الحقيقة تجلّيين عينيّين أو مظهرين خارجيّين للقيم الأصلية لذلك النظم الاجتماعي وتلك الحضارة، وبتعبير آخر: تتحقّق تلك القيم من خلال شكلها وتجلّيها الخارجيّين. وبتعبير هيغل: إنّ كلّ حضارة أو نظم اجتماعيّ هو تجسّد وتعيّن للقيم المطلقة والغائية، كما يعبّر أيّ نظام ديني عن القيمة الغائية من خلال مستوى اتّباع الإله والتعبّد بصفاته وأحكامه في العمل الخارجي[1]، أي يعمل بأحكام ذلك الإله ضمن أفعاله ومؤسّساته، وبالتعبير الديني: يصير محلًّا للتجلّي الإلهيّ، أو تبديل الوجود الدنيوي والمجتمع الإنسانيّ إلى ملكوت لله. وعلى هذا النحو، أيضًا تخلق الحداثة لنفسها نظامًا علمانيًّا غير دينيٍّ، وأفعالًا ومؤسّسات على أساس القيم الغائية المعتمدة، وتضفي على تلك القيم هيئة خارجية.

وثمّة سؤال: هل الأصل هو أنّ التقيّد بالقيم الغائية ضمن نظام اجتماعي يستتبع العمل بتلك القيم في أعماله المؤسّساتية ويحقّق ذاته ووجوده

(1) وكما جاء في روايات الأئمّة (ع)، فإنّ للعبادة شكلين: هيئة طبيعية تتمثّل بالقيام بالمناسك كالصلاة والصيام وما شابه، وهيئة أخرى للعبادة وهي العمل بالأحكام واتّباع أوامر الله. ولذا فقد وضّح الأئمّة (ع) تفسير معنى عبادة المصريّين للفراعنة، وأنّها لم تكن تعني العبادة بالمعنى الأول؛ بل بمعناها الثاني.

من خلالها، كما قالوا: «لا يمكن لأمّة من الأمم أن تعيش دون لغة»، أو «كلّ شعب يتحدّث بلسان خيره وشرّه الخاصّ، وهذا اللسان لا يفهمه جاره، فلغته قد صاغها لنفسه في الأعراف والشرائع»[1].

ومع هذا نعلم أنّ الحداثة استطاعت بأقوى وجه وأذكاه أن تبقي هذه الحقيقة طيّ الكتمان. وينبغي أن يوضع هذا النجاح أيضًا في الأساس في حساب العقل الحداثوي بشكله الأذكى، أي علم الاجتماع، وإن كانت الحداثة قد عرضت ذاتها في قالب رواية عن العلم هي خاطئة في الأساس.

يتشابه إطار هذه الرواية مع ما رؤية توماس كون إلى العلم وتاريخ الإبداعات العلمية. وعلى هذا النحو صُوّر تاريخ ظهور الحداثة بوصفه جزءًا من تاريخ التحوّلات العلمية. ووفق هذا التصوير للحداثة ادُّعي للعلماء الحداثويّين أنهم لا همّ لهم سوى كشف الحقيقة ومواجهة الجهل وتصحيح الأخطاء التي تحول دون إجلاسها على عرش القبول، وهم في هذا المجال سائرون على خطى أسلافهم من العلماء الذين ربّما وقعوا في بعض الأخطاء إلا أنّ الطبيعة هي التي تتولّى تصحيح ما وقعوا فيه من أخطاء. ولا يوجد في هذا التصوير مكان للبشر الحقيقيين ولا لميولهم واهتماماتهم وحاجاتهم، ولا محلّ لإرادة ذوي السلطة والاستبداد، ولا للمصالح والقيم التي كانت تؤدّي دورًا في بناء الحضارات السابقة.

إنّ التصوير المضيء والجميل للعلماء الباحثين عن الحقيقة الذين نذروا أنفسهم للعلم وسعوا من خلال كشف الحقائق إلى المضيّ في طريق السعادة البشرية لا يغيّر الحقائق ولا يستطيع فعل ذلك؛ لأنّ هذا العالم في

---

(1) يرتكب نيتشه هنا خطأً حين يظنّ بأنّ لغة «الحسن والقبح» جاءت من التقاليد والقوانين؛ لأنّ التقاليد والقوانين تكتب بلغة الحسن والقبح. (فردريك نيتشه، **چنين گفت زرتشت**، ص94 و109 و120).

الأساس ـأي عالم العلم والحداثة تبعًا له ـ هو عالم خارج عن العالم المعتاد للبشر وخارج أيضًا عن أنواع الجمال والقبح البشري. وطبقًا لما نعلمه، فلا يعطي هذا التصوير تصويرًا مشوّهًا وغير صائب بشكل كامل باعتباره نظمًا اجتماعيًّا ـ تاريخيًّا فحسب؛ بل يقوم بذلك بالنسبة إلى العلم أيضًا. ومع هذا، فإنّ نوع مواجهتنا مع الحداثة يشير إلى أنّ هذه الحقيقة بمجموعها لم تؤخذ على محمل الجدّ، ولا سيّما من قبل المتنوّرين. هذا إذا لم نقل إنّها لم تقبل من الأساس.

إنّ قبول هذه الحقيقة من الناحية النظرية والتأمّل في أبعادها ولوازمها المختلفة، يعتبران خطوة أوّليّة ـولكن ضرورية ـ للدراسات الحداثويّة وللتعرّف إلى الحداثة. ولهذا السبب ينبغي أن نتحدّث ـضمن حدود مجال هذا العمل ـ عن الشكل الصحيح لإدراك الحداثة، أو فلنقل: الشروط المسبقة لذلك الموضوع. ويستلزم هذا العمل بالطبع الخوض في بحوث جوهرية واصطلاحية خاصّة بالحداثة. ومع هذا فإنّنا لا نخوض هنا في بحث شامل ضمن هذه البحوث؛ بل نتطرّق إلى رواية ينبغي أن توضع كلبنة «لعلم الاستغراب» في مجموعها.

وأيًّا كانت الرواية الصحيحة عن الحداثة، فإنّ أهمّ وجوهها لا ينحصر في رفض صورة الحداثة باعتبارها بحثًا عن الحقيقة؛ بل عرض التصوير الذي يوضح كيفية اكتشاف الحقيقة النظرية ـ الذهنية وسببه وطريقته. هذا، وقد اتّخذ العلم المفاهيمي ـ الحصولي (أو العلم التجريبي) في الحضارة الكنسية في القرون الوسطى عند الغرب شأنًا من هذا النوع.

هذا، وقد أوجد إدراك ذلك التحوّل نهمًا لا يمكن إشباعه بالنسبة إلى اليقين ومطالبات العلم التجريبي لدى الإنسان الغربي، بحيث لا يؤطّر كلّ حقيقة علمية ويقينية في هذا الشكل الخاص؛ بل يفهم كلّ تاريخ ظهوره

كتاريخ لظهور العلم والعقلانية، إلى درجة أنّه يجعل القوى الأصلية المحرّكة لهذا التّاريخ حداثة دون أيّ تفكير، ويجعل منها الجانب الأصلي لإدراك «الغرب» و«علم الاستغراب» بالشكل الصحيح.

نستطيع القول إن ثمّة مجموعتين للروايات حول التحوّلات التاريخية الكبرى ومن بينها ظهور الغرب الحداثوي، ففي رواية منها نواجه تعابير وتفاسير تعتبر التحوّلات التاريخية تحوّلًا عقلانيًّا علميًّا نستطيع إدراكه. والرواية المشهورة في هذه المجموعة من الروايات هي النظرية الكونتية التاريخية التي قد ذكرناها إلى الآن مرّاتٍ عدّة، ولذلك لا نرى حاجة إلى ذكرها مرّةً أخرى. لكنّ المجموعة الثانية من الروايات هي التي تعتبر التحوّلات الحضارية والتاريخية ـ كالتحوّل الغربي في المرحلة الأخيرة، أي الحداثة ـ قسماً من التحوّلات الوجودية. فهذه المجموعة من الروايات ـ قياسًا مع المجموعة الأولى ـ تمتاز بتنوّع كبير. إنّ أشهرها هي الروايات الاجتماعية التي تعتبر أنّ التغييرات في المؤسّسات الاجتماعية هي علة وسبب للتحوّلات التاريخية الكبرى. كما إنّ أشهر هذه الروايات الاجتماعية تتعلّق بماركس، وهي تعتبر أنّ التغييرات في المؤسّسات الاقتصادية أو ما يطلق عليه «البنى التحتية وأساس النظام الاجتماعي الكلي»، يفترض نطاقًا محدودًا للتحوّلات التاريخية في مراحلها المختلفة من بداية التاريخ إلى نهايته.

وفي نظرية دوركهايم تستخدم هذه الركيزة الأصلية للمؤسّسة الاجتماعية في معناها الخاصّ، وهي إطار الاتّصالات بين الأفراد والمجموعات. وقد حدّد دوركهايم هذا النطاق تحت عنوان الظواهر الصورية (morophologic) التي تشتمل على الإجراءات السكّانية، وهي: بُعد الأفراد والمجموعات السكّانية وقربهم، طريقة استقرارهم في مكان ما أو توزّعهم على أماكن عدّة، وكذلك وضع مساكن الأفراد.

تنضوي المفاهيم النظرية الناظرة إلى هذه الظواهر ضمن إطار النظرية التوضيحية الخاصّة بالتراكم المادّي والتراكم المعنوي، والذي يدلّ بالترتيب على كثرة الارتباطات الاجتماعية وتنوّعها. كما إنّ توضيح دوركهايم لكيفية ظهور الدين -ولا سيّما مفهوم الله- يُجعل في إطار هذا المجال النظري. وطبقًا لهذا التوضيح، وفي خضمّ أداء المناسك الجماعية من خلال الضغط الناتج عن مشاركة عدد كبير من الأفراد وحضورهم في فضاء مكانيٍّ محدود يزداد إثر ذلك التراكم المادّي، وبالتالي يزداد نتيجة لذلك التراكم المعنوي أو التعاملات والعلاقات بين الأفراد.

إنّ ازدياد التراكم المعنوي بمعنى التحوّل الكيفي في تعاملات الأفراد هو نتيجة تكثّرها وتسارعها وحدّتها، ويكتسب الأفراد النشطون في هذه المناسك تجربة مختلفة عن حياتهم العادية واليومية. وفي هذه التجربة غير العادية يحصل الأفراد المنهمكون في المناسك على حالة من الوجد والهيجان غير العادي والنادر، حيث يجدون فيها أنفسهم في فضاء ماورائي أو متعالٍ. إنّ إعادة ترجمة ما عاشوه وجرّبوه في هذا الوضع الاستثنائي والمخالف للعادة يشكّل المفاهيم الدينية -ولا سيّما مفهوم الله- بعد عودتهم إلى الحالة العادية، وهكذا يظهر الدين.

وضمن إطار توضيحيٍّ مشابه، يرسم دوركهايم التحوّل من المجتمع الميكانيكي إلى المجتمع العضوي أو التغيير التاريخي من النظام البسيط للمجتمعات الأوّلية إلى النظام المعقّد المؤسّس على تقسيم العمل في المجتمعات الغربية في عصر الحداثة. وطبقًا لنظريّته في هذا السياق، فإنّ التغييرات السكّانية تؤدّي من خلال الهجرة أو الازدياد الطبيعي الناشئ عن الولادات أو الحروب إلى ضغوطٍ في التعاملات والعلاقات الاجتماعية أو التراكم المعنويّ، ونتيجة لذلك تظهر هيئة جديدة من النظام الاجتماعي المبنية على أساس تقسيم العمل.

من جهةٍ أخرى، فإنّ النظرية الكلّية لفيبر أيضًا ـ باعتبارها حالة أخرى من هذا النوع من الروايات حول التحوّلات التاريخية وكيفيّة ظهور نظام المجتمع الغربي في عصر الحداثة ـ تشكّل حصيلة نظريّته حول ظهور الأديان وتحوّلاتها ونظريته الخاصّة حول ظهور الرأسمالية أو الفعل والنظام الرأسمالي في نطاق الاقتصاد والمؤسّسات الاقتصادية، فنظريّته الكلية حول التحوّلات التاريخيّة هي في الحقيقة نتاجُ تعميم نظرية فيبر الخاصّة حول كيفية ظهور الاقتصاد الرأسمالي في الغرب. وكما نعلم، فإنّ نهضة الإصلاح الدينيّ، طبقًا لهذه النظرية، وظهور البروتستانتية، مردّها إلى ظهور الرأسمالية وانتشارها في الحضارة الغربية. ولذلك فإنّ هذا التحوّل الديني هو ذلك العامل الذي يميّز بين التاريخ الأخير للغرب بالمقارنة مع سائر الحضارات المشتركة مع الغرب المسيحي في عصر ظهورها، كالحضارة الصينية أو الحضارة الإسلامية.

وبشكلٍ عامّ، وكما يعبّر في علم الاجتماع الديني الفيبريّ، فإنّ ثمة أشكالًا جديدة للأفعال والنظم الاجتماعية والحديثة الناشئة عن هذه الأفعال تعدّ نتاجًا للتحوّلات الدينية وظهور شخصيات كاريزماتية. ومن قلب هذه التحوّلات الدينية، ومن خلال القوى الخارقة للعادة وغير العادية للشخصيات الكاريزماتية، تظهر أفعال وصور جديدة من العمل والنظام حول المعاني الحديثة المعروضة من قبل الشخصيات الكاريزماتية، ما يؤذن بظهور تاريخ جديد. وكما يعبّر فيبر في تصنيفه لأشكال الشرعية والنظم السياسية الثلاثة، فإنّ السلطة أو النظام الكاريزماتي هو شكلٌ من الاقتدار، حيث تظهر جميع أشكال النظم الاجتماعية من قلبها أو تتغيّر من خلالها. وبتعبير آخر: إنّ السلطة الكاريزماتية والنظام الاجتماعي الكاريزماتي ـ كما يقول فيبر ـ هما السلطتان المبدّلتان للتاريخ والموحّدتان للنظم الاجتماعية الجديدة في التاريخ. لكنّنا نعلم أنّ الرواية الاجتماعية للتحوّلات التاريخية الكبرى تصل في نهاية الأمر إلى النظرية الپارسونزية. وتعتبر هذه النظرية أو

النظرية البنيوية التطبيقية دمجًا للنظريات الكلاسكية -ولا سيّما نظريات فيبر ودوركهايم وهما مسعيان عظيمان- لعلم الاجتماع الكلاسيكي التي تعرض توضيح القيم الخاصّة بهذا النوع من التحوّلات التاريخية الكبرى.

وتكتمل نظرية پارسونز التي يكتنفها الغموض -باعتبار ماهيّتها غير التاريخية في المراحل النهائية- مع النظرية التكاملية؛ فهذه النظرية هي تكرار لنظرية دوركهايم واسپنسر التي توضح التحوّلات الاجتماعية التي تنتهي بظهور الحداثة على أساس التفكيك الوظيفي في النظم الأولية أو انتشار المجتمعات القبلية-القومية بشكل وظائفي-بنيوي. وتلتزم هذه النظرية بالصمت تجاه نقطة بداية التحوّل التي توضّح في نظرية دوركهايم على أساس تأثير المناسك الجماعية، لكنّ پارسونز يشير في مواقف أخرى إلى دور المسيحية في إيجاد القيم الأصيلة في المجتمعات الغربية الحديثة، ويستخدم في الحقيقة أشكالًا من نظرية فيبر ودوركهايم دون أن يشير إلى تطرّقهما المسبق إليها في علم الاجتماع الديني. ولهذا السبب لا تضيف نظرية پارسونز شيئًا جديدًا إلى النظريات السابقة المرتبطة بالتحوّلات التاريخية أو الأسباب والعوامل الأصلية للتحوّل التاريخي.

إنّ النقص الأساس في نظرية علم الاجتماع هو عدم كفاية هذا النوع من النظريات لإعطاء توضيح متكامل عن علّة ظهور التحوّلات التاريخية الكبرى. وترتبط هذه القضية بالاعتماد الذاتي على نظرية علم الاجتماع، مع ادّعاء الأخير قدرة نظريّته على توضيح التحوّلات الاجتماعية دون نقصٍ. وتشير المباحثات المستمرّة التي تتابعت منذ بداية ظهور علم الاجتماع وحتى ظهور الأزمة فيه، إلى أنّ المقولات الاجتماعية لا تستطيع أن توضح وحدها هذه التحوّلات بشكل جيّد. وبتعبير آخر: لا يمكن للبحث في أسباب التحوّلات التاريخية ضمن إطار الظواهر الاجتماعية أو تبيين الظواهر التاريخية على أساس الظواهر الاجتماعية -وهو ما يعبّر عنه دوركهايم بالشرط اللازم

والضروريّ لاستقلال علم الاجتماع واعتماده الذاتيّ على توضيحاتهم- أن يسكّن الأذهان التي تضجّ بالسؤال، ولا أن يعطي الجواب النهائي عن الأسئلة المطروحة حول التحوّلات التاريخية والتغييرات الاجتماعية. ولهذا السبب فبعد پارسونز حلّ محلّ الروايات الاجتماعية روايات أخرى، كرواية ليفي شتراوس البنيوية التي تبيّن النظام على أساس البنى الذهنية للوعي، أو الرواية الخاصة بفوكو.

ومع ذلك، فإنّ إحلال الروايات ما بعد الاجتماعية محلّ الروايات الاجتماعية لا يعدّ بدوره ارتقاءً أو تحوّلًا للحصول على نظرية أكثر كفاية؛ لأنّ التحوّل الذي ظهر من خلال إدراك عدم الكفاية العقلانية لعلم الاجتماع ورفض التأسيس الذاتي لإطار تبيين علم الاجتماع لم يُفضِ إلى إحلال إطار توضيحيٍّ أكثر عقلانية؛ بل ترافق مع ترك إمكانية تبيين التحوّلات الاجتماعية بشكلٍ عامّ، سواء في المجالات البحثيّة -كالدراسات الثقافية-، أم في نظرية شتراوس البنيوية، أم في الرواية ما بعد البنيوية لفوكو، حيث أُطِّر فهم الظواهر الاجتماعية بتوصيف الحوادث وفهمها بعد وقوعها.

إنّ المسعى الأكبر في التنظيرات ما بعد الاجتماعية أُنجِز على يد فوكو للوصول إلى إدراك التحوّلات الاجتماعية الكبرى. لكنّ نجاحه يساور في هذا الحدّ الشكّ والتردّد[1]. وبصراحة فقد وضع فوكو قضية التماس الأسباب وتوضيحها جانبًا، بعد علمه بالمحدوديات المعرفية للتنظير الحداثوي، كما أطّر عمله بوصف التحوّل التاريخي للحداثة. لكنّ قضية السببية والعلية وتبيين ذلك لا تنتفي مع فوكو؛ بل تصاب عملية فهم التحوّلات التاريخية بإشكال أساس أيضًا؛ إذ نجده يسعى -بالتناسب مع المثالية المعرفية للنظرية الاجتماعية الحداثوية- إلى أن يدرك التاريخ الفعلي لظهور الحداثة ولتهيئة

(1) انظر: هيوبرت دريفوس وپول رابينو، **ميشل فوكو: فراسوى ساختار گرايى وهرمنوتيك.**

الفعلية في الحياة الغربية في مستوى ظاهراتي بشكلٍ كامل. فهو في حالة فرار من التقديس والإرجاع إلى مجال غير ظاهراتي من الوجود. وباستناده إلى المستوى الظاهراتي، يُدخل عنصر الصدفة إلى نظريّته، حيث يجعل من التاريخ برمّته أمرًا قابلًا للانضواء في إطار الصدفة وغيرَ قابل للفهم. ونواجه في نظريّته كيفية ظهور النظم الاجتماعية أوّلًا والنظم الخاصّة -كالحداثة- ثانيًا، حيث يحلّ هذا الأمر من خلال إحالته إلى الصدفة في ظهور الكائنات. وهنا بالطبع يتضاعف هذا الإشكال؛ نظرًا إلى المعنى الجليّ الموجود في النظم الاجتماعية-التاريخية، فكيف يمكننا أن نقبل أنّ التاريخ البشري برمّته، مع وجود نظمه المتنوّعة وسيره التاريخي المنظّم، قد ظهر بشكل يعتمد على الصدفة، ومن خلال الارتباط المؤسّس على الصدفة بين الأفعال الخطابية وغير الخطابية، أو الكلامية وغير الكلامية؟

إنّ الحقيقة المحورية والأصيلة التي غفلت عنها نظريّات الحداثة، ومن بينها رواية فوكو، هي النسبة أو العلاقة والاتّصال الوثيقان بين التحوّلات التاريخية والقيم الغائيّة، حيث نجد النظريات الحداثوية قاصرة عن إدراك هذه النقطة، وهي أنّ النظم التاريخية-الاجتماعية ليست نظمًا مفهومية فحسب؛ بل يكون للمعنى أو المعاني العقلية النظرية دور في تشكّلها، فتشتمل النظم التاريخية في أساسها وبنيانها على المعاني القيمية التي لا تتعلّق بعالم الطبيعة. وبما أنّ القيم ليست جانبًا أو عنصرًا داخليًّا-ذاتيًّا في الطبيعة، فهي لا تستطيع أن تكون معلولة لها أو ناتجة عنها.

إنّ تصوير القيم على أنّها حصيلة أو حدث مرتبطٌ بسلسلة من الأمور الطبيعية أو التغيّرات الاجتماعية أو أيّ أمر من هذا النوع -سواء من الناحية الجسدية أم الأمور النفسية أو الاجتماعية- هي كأن نتصوّر أنّ مجموعة من الأجسام الفيزيائية -ولسبب مّا أو من خلال ترتيبات خاصّة بها- استقرّ بعضها إلى جانب بعضها الآخر، ما أدّى إلى ظهور الحياة. وفي هذا المجال لا

خلاف في أن نعتبر الظواهر التي يُركِّز عليها أو التي لها يد في ظهور المعنى أو المعاني القيمية الغائية هي العلّة (السبب)، كما لا خلاف في أنّ نظمها الخاص يستقرّ في مركز الفهم ومحوره، استنادًا إلى رواية فوكو.

والنقطة الأساس في هذا المجال هي أنّ الإشكالية الموجودة في النظريات التاريخية للحداثة تجعل منها قضيّة غير قابلة للشرح والتوضيح على أساس هذا النظام المعرفي، فالتمايز الماهوي للقيم مع أيّ أمر آخر هو تمايزٌ ذاتيّ دنيويّ، ولذا فلو واجهنا في مقولاتٍ كالحياة والكائنات أشكالًا من الاختزال وبُيّنت الحوادث غير المحتملة أو باحتمال يعادل الصفر (مثل ظهور الحياة) على أساس الصدفة، فسيكون لدينا هنا -فضلًا عن هذه الإشكاليات- معضلة الماهية غير الطبيعية للقيم، وهي ليست من جنس الأمور التي يمكن توضيحها وتبيينها جوهريًّا. ففي الحالة التي يكون لدينا فيها جوهر ليس من جنس الجواهر أو الموجودات والأمور الطبيعية أساسًا، ستواجه المساعي الرامية إلى توضيح ظهورها على أساس عالم الطبيعة وعناصره وأجزائه بمانع وسدٍّ لا مفرّ منه، وسيُحكم عليها بالفشل منطقًا وعقلًا، كما يجب عدم الغفلةَ عن أنّنا حتى لو قبلنا بتعابير الوضعيين المنطقيين وتفاسيرهم عديمة الكفاية حول الأخلاق والقيم، فلن تتموضع القيم الغائية في حدود القدرة المعرفية لهذا النوع من التنظيرات.

ومن هذا يُفهم أنّ الاعتقاد بأنّ جودة الطعام أو اللباس تعبّر في الحقيقة عن ميل الفرد أو إرادته لهذا الطعام أو اللباس، أو تعبّر عن استنسابه له بشكل عامّ، لا يمكنه أن يفسّر القيم والأهداف المثالية، كالله والإنسان والسعادة والحقيقة ونظائرها. ومع غضّ النظر عمّا عُبّر عنه حول أنّ التحليل النهائي سيعود إلى القيم الغائية ونتيجة لذلك فإنّ تحليل الوضعيين حول ذلك يفتقد الكفاية، تحظى القيم الغائية بماهية انتزاعية وخارجة عن إرادة الأفراد، حيث لا يفهم العديد من الأفراد بعضها، ومع ذلك تراهم يقدّمون الغالي

والرخيص من مالهم وأقاربهم قربانًا لها. وهذا لا يمكن توضيحه ضمن الإطار النظريّ حصرًا.

إن الحضارة التي تتعامل مع صورة عالم الوجود[1] كما تتعامل مع عالم الوجود الحقيقي، وتجعل من التسلّط والغلبة على عالم الوجود أمرًا ممكنًا، تبدو قاصرةً عن تبديل القيم إلى مفاهيم أو صور ذهنية وإدغامها في تصوير العالم. ولمّا كانت القيم لا تتّسع لها صورة العالم ولا مكان لها فيه، فلا يبقى ثمّة إمكانية لتوضيحها مع أجزاء هذا العالم التصويري وعناصره، ولذا فإنّها ستبدو في الحقيقة أمرًا لا معنى له. ولهذا السبب يشير تاريخ تشكّل النظرية الاجتماعية للحداثة إلى أنّ حلّ هذه المشكلة يتمركز في قلب التحدّيات التنظيرية للحداثة للحصول على فهم له نزعة طبيعية عن العالم الإنساني والتاريخ والمجتمع البشري.

بعد ثلاثة قرون من بداية الحداثة، صرّح دوركهايم قبيل خواتيمها بشكل واضح بأنّ حصيلة المساعي الرامية إلى تبديل القيم إلى أمور طبيعية لم تكن سوى انتصار ظاهريّ، ولذا لم تحظَ في الحقيقة بأدنى توفيق ونجاح في ذلك. وقد سعى دوركهايم إلى أن يشرح الظهور القدسي والقيم الغائية في العالم على أساس العواطف الجماعية وما يواجهه الإنسان في الحياة اليومية والعادية أو غير القدسية والطبيعية، وهو بذلك قد وضع أمرًا طبيعيًّا يُطلق عليه اسم «المجتمع والقوى الجماعية» في المقام الألوهي، باعتباره منبعًا للأخلاق والمثل العليا أو القيم الغائية. لكنّ اطّلاعه على تاريخ الأديان والنبوّة وفّر إدراكًا كان قد اكتسبه من نيتشه، ومفاده أنّه «لم يرَ على أرض المعمورة قدرةً أكثر روعة من الحسن والقبح والخير والشرّ»، كما فهم أنّ

(1) تعبير منقول عن هايدغر حول العالم وعلاقته بالوجود الحداثوي في:

M. Heidegger, **the Age of the World Picture in the Question Concerning Technology and Other Essays**.

«الذين خلقوا الشعوب وربطوا بهم نوعًا من الإيمان والمحبّة هم الخالقون المؤسّسون لـ«الحسن» و«القبح»، والذين كانوا دائمًا عشّاقًا ومبدعين». وعلى أساس ذلك، فقد جعل هذا الوعي والإدراك من الإنسان الخارق (السوبّرمان) لنيتشه عنوانًا عامًّا للأنبياء والشخصيّات الكاريزماتية.

لذلك فإن فيبر أيضًا في النهاية يعبّر عن روح المجتمع والقوى الجماعية بـ «الأرواح الكبيرة» لمبدعي القيم، أو في الحقيقة « اللاعبين» ممّن يطلق عليهم الناس لقب «العظماء»؛ لأنّ أفضل الأشياء لا قيمة لها إذا لم يعرضها أحد. أمّا الغموض الذي كان يحيط بالروح الجمعية عند دوركهايم أو المجتمع، فإنّه أدّى في نهاية المطاف إلى اشتغال بعض الأذهان به قليلًا، ما ساعد على اكتشاف عبثيّة الاعتقاد بقداسة المجتمع[1]. وقد أسهم ذلك في اكتشاف أنّ ثمّة عالمًا آخر يضفي على هذه الأرض معناها، ويخلع على ثوبها من قداسته جلبابًا.

إنّ الإنسان الذي خلق الإله بحسب نيتشه وبشكلٍ أو بآخر بحسب فيبر، ذلك الإنسان الذي خلق عالمًا الموجودات المنزّهة عن الإنسانيّة، هو إنسان غارق في الطبيعة ويصغي للأرض بجسده، وهو يظنّ أنّ «بطن الوجود يحادثه»، ومثل هذا الإنسان كيف له أن يصبح «مؤسّسًا للقيم الحديثة» وكيف يستطيع بـ«استدارة خفيّة[2]» أن يبدع قيمًا من ذاته ويجعل العالم يستعدّ بكامل شغفه واشتياقه لصياغة الجمال والعظمة المادية والمعنوية الخاصّة بتلك القيم، وهو مع ذلك لا يقدّم جسده فحسب؛ بل يحمّل روحه وتمام وجوده المصائب الكبرى والكوارث المفجعة والمأساوية والآلام المبرحة من أجل تلك المثل

---

(1) لا بأس هنا بمراجعة تحليل آرون، حيث يتحدّث عن إلهية المجتمع وتقديسه، ويعقّب قائلًا: «أنا في الحقيقة أعاني من مشكلة في فهم أفكار دوركهايم». (ريمون آرون، **مراحل اساسى انديشه در جامعه شناسى**، ص389_ 391).

(2) انظر: فردريك نيتشه، **چنين گفت زرتشت**، الفصول: «حول ألف عادة وعادة»، «حول ذباب السوق»، «حول الوثن الحديث»، «حول أهل الآخرة».

العليا والقيم المطلقة؟ إذًا، فالعظماء والرجال الخارقون هم بشرٌ كسائر الناس؛ لكنّهم يمتازون بحسب مستوى إرادتهم، وربّما يمكنهم العثور على موطئ لأقدامهم من خلال استخدام القيم المقدّسة التي يؤمن بها سائر الناس. ولكن كيف استطاع هؤلاء الذين يعتقدون بأنّ الجسد وحده هو الحقيقة المطلقة، كيف أتيح لهؤلاء الناس القبض على ما لا صلة له بعالم الطبيعة؟ فضلًا عن أن يخلقوا مثل هذا العالم ويوجدوه. فلا المجتمع، ولا الإنسان، ولا أيّ موجود طبيعيٍّ آخر يستطيع أن يخلق قيمة ما أو أن يعطي قيمة وقداسةً لشيءٍ غير قيّم، ولا سيّما وأنّهم لا يؤمنون بأيّ حقيقة أو واقع وراء الجسد والجسمانية.

لذلك وكما أدرك كلٌّ من دوركهايم وفيبر بوضوح ودون أيّ لبس أو غموض، فإنّ المسألة المحورية أو الأزمة الأساس في توضيح أيّ حدثٍ حضاريٍّ وفهم أيّ تحوّل تاريخيٍّ يغيّر العالم هي: كيف يمكن تأسيس القيم والمثل العليا للَحضارة والتاريخ؟ أو كيف يمكن خلق آلهة الحُسن والقبح الخاصّة بالأفراد؟ فالحضارات والتواريخ الحديثة هي حصيلة تغيّر المثل العليا الأصلية، حيث كانت تُفهم في الماضي وقبل الحداثة على هيئة الإله أو الآلهة؛ لكن الحضارة الغربية في العصر الأخير، أي عصر الحداثة، أبقت هذا الأمر مخفيًّا، للأسباب التي ذكرت، واستنكفت عن قبولها.

إنّ إدراك هذه الحقيقة وهذا النوع من الفهم المتزامن والمتناقض، في الوقت ذاته، هو الخطوة الأولى والأساس لتأسيس «علم الاستغراب» أو اعتماد منهجية صحيحة منطقيةٍ لتأسيس هذا المجال الدراسي. هذا في حين أنّ الحداثة، كسائر الحضارات السابقة، تظهر مع إلهها وآلهتها الخاصّة بها، وتتاح إمكانية الابتعاد عنها أيضًا؛ لأنّ الحداثة وتاريخها سينبثقان، على هذا النحو، من شكل الحضارة والتاريخ العام أو الحضارة البشرية وتاريخها المتفرّد والحقيقي، باعتبارها شكلًا صحيحًا لجميع الحضارات والتاريخ بشكل إرادي وغير إرادي، وستغدو معيارًا لحضارتنا وتاريخنا، وسوف تظهر

بشكلها الحقيقي كتاريخ خاصٍّ بين التواريخ مع كونها مغايرةً له. ونتيجة لذلك، سيصبح من الممكن أن لا نقع في المصيدة التي تعتبر الحداثة بشكلها المتحوّل والخدّاع تحوّلًا عقلانيًّا يُعرض علينا باعتباره انتشارًا وتطوّرا طبيعيًّا للبشر. وتبعًا لذلك، سوف يقف تاريخ الحداثة في النقطة التي يُعتبر فيها تاريخًا للبشرية أو رواية تتحدّث عن ما حصل لنا أو ما سيحصل في المستقبل.

إنّ من خصائص هذا الفهم الصحيح للحداثة والتاريخ ومن ميّزاته أنّه يوفّر هذه الإمكانية المعرفيّة للإنسان غير الغربيّ عمومًا وللإيرانيّ خصوصًا، والتي كان قد عبّر عنها بشكلها المتمايز والخاصّ، كما وردت في تعبير فيبر الذي استخدمه قبل مئة عام وبقي تحت رُكام رواية الغرب المسيطرة مدفونًا وغير مسموع إلى الآن، حيث اعتبرها اختيارًا خاصًّا بالإنسان الغربي وشأنًا مرتبطًا بثقافته المحلية.

وعندما تدرك الحداثة بشكلها الصحيح والخاصّ بها في ذلك الزمن، نستطيع أن نقول حينها إنّ موضوع «علم الاستغراب» أو نطاقه التخصّصي قد ظهر. ومع هذه الاستدارة في الرؤية، تبدو الحداثة بهيئتها الحقيقية وكما هي، أي بما هي خاصّة بـ «الغرب»؛ ذلك أنّ «الغرب» وتاريخ «الغرب» في هذا الوضع يثبت عدم كونه رواية عن الإنسان والتاريخ الإنسانيّ بكامله؛ بل يصبح تاريخ الإنسان والمجتمع باختصاصات أو ميزات خاصّة ومغايرة لأيّ إنسان ومجتمع «آخر» أو «غير غربي»، وعندئذ ستتوفّر الإمكانات الأولية والأساس لكي يأخذ «علم الاستغراب» مكانته وحجمه الطبيعيّين.

وفي هذه الحالة لا يبدو أنّ ثمّة حاجة من الناحية المنهجية إلى التأكيد على ضرورة اتّخاذ مسافة عن الموضوع الذي يُبحث فيه وإدراك مغايرته؛ بل يصبح الموضوع بهذا الفهم وبهذا الشكل الطبيعي ضمن إطار «غيري» متمايز ومغاير للوجود غير الغربي، وبالنتيجة سوف يظهر بعيدًا عنه. ونظرًا إلى المواجهة

غير الصحيحة للغرب والحداثة باعتبارهما تاريخين بشريّين على مدى مئتين أو ثلاثمئة عام، ولا سيّما من خلال نفوذهما الشامل، الذي نتج عن انتشار الغرب الاستعماري واحتلاله للعالم، ومن بينه إيران، فقد بتنا لمدّة طويلة وما زلنا، نتعامل مع فضاء وبيئة حداثوية بنسبة كبيرة، كما بات ضروريًّا التركيز على هذه المسافة باعتبارها ضرورةً منهجيّةً.

مع أنّ أوّل قاعدة منهجية لدوركهايم تقدّم بشكل حادٍّ حكمًا مشابهًا ينفي من خلاله إمكانية حصول الفهم، يبدو أنّ من الضروري مراعاة ذلك؛ بسبب استلاب الحداثة الناتج عن نفوذ الغرب وسلطته. ويطلب منّا دوركهايم في هذه القاعدة أن نبتعد عن الظواهر الاجتماعية عندما نواجهها وكأنّنا لا نعلم منها شيئًا، لتبدو كوجود أو شيء غريب ومتعلّق بالفضاء والكواكب الأخرى المجهولة وغير المعروفة[1]. إنّ مراعاة هذه القاعدة ليست ممكنةً ولا مطلوبةً، لكن لمّا كان المفكّرون قد أُشبعوا بالحداثة والإدراكات الواعية ذاتيًّا -أي النظريات الاجتماعية الغربية بمعنًى ما- كان السعي إلى الالتزام بهذه القاعدة ضرورةً ماسّةً. وبتعبير آخر: لو أردنا أن ندرك الحداثة بشكلها الآخر وبشكلها «غير الغربي»، نجد هنا أنّ فوكو أيضًا يدعونا إلى الدوران وإعمال تغيير مشابه في الوضع الذهني-الروحي[2]. وعلى أيّ حال، فإنّ القضية الأساس هي أنّ «علم الاستغراب» يستلزم الانعتاق من المنهج المألوف والموجود في أذهاننا وأنفسنا والذي بات طبيعيًّا بالنسبة إلينا. وكما يشير هذا المقال -ولا سيّما الجمل الأخيرة منه- بشكل جيّد، فلا إمكان فعليًّا للانعتاق المطلق والسريع من الحداثة، لكنّ «علم الاستغراب» يستلزم من حيث المنهجية أن تظهر، بقدر الإمكان، «الحداثة» بشكلها «الآخر»؛ لأنّها تتعامل مع «علم الاستغراب» وتدقّق وتطالع فيه من جوانب مختلفة عمّا ألفناه

---

(1) إميل دوركهايم، **اصول وقواعد روش جامعه شناسی**، ص38-68.

(2) M. Foucault, **Orders of Discourse**, p.2, 10, 30-37.

إلى الآن، باعتباره علمًا يحمل عنوان «الغرب».

مع أنّ الخطوة التالية تبدو أمرًا بديهيًّا، إلا أنّها المرحلة الأكثر صعوبة ومحورية في الإدراك بشكل عامٍّ، وفي مجال «علم الاستغراب» بشكلٍ خاصٍّ. وكما نُقل عن أرسطو، فإنّ عرض القضية بشكلها الصحيح وتقديمَ السؤال بشكلٍ مناسبٍ يوفّران لنا نصف المعرفة أو ما يجب أن نعرفه في مجال ما، ومع ذلك فإنّ بداهةَ القضية وبساطتها لا يخفّفان من صعوبة تطبيقها العمليّ.

ودون أدنى شكّ، فإنّ فقدان «علم الاستغراب» ناتج عن العجز عن تحقيق هذا الهدف؛ لأنّ ما يعرض باعتباره سؤالًا أو مسألة في علم الحداثة يختلف كليًّا عن الأسئلة والمسائل التي تعرض في «علم الاستغراب». وفي هذا المجال نواجِه مسألة الماهية الثقافيّة للعلوم الاجتماعية أو النظريات الاجتماعية وما يشبه ذلك، لكن ليس في مجال العلوم الاجتماعية فحسب؛ بل تُشاهد هذه المسألة في جميع مجالات العلم؛ لأنّ الأسئلة والمسائل التي يمكن طرحها في كلّ إطار من أطر الوجود هي مجموعة غير محدّدة مسبقًا. و لا يحدّد الموضوع الذي يُدرَس في أيّ مجال بشكلٍ قبليٍّ أو خارجيٍّ وواقعيٍّ الأسئلةَ التي يمكن طرحها في ذلك المجال. ويأخذ العلم أشكالًا متغايرةً من حيث الشكل والمحتوى في الثقافات المختلفة أو الحضارات خلال التاريخ، ولذا لو كان ثمّة رؤية ثابتة لطرح سؤالٍ ما أو كانت الموضوعات والأطر الوجودية تحدّد بشكلٍ عينيٍّ الأسئلةَ والمسائل التي يمكن عرضها، لكان العلم دون تاريخٍ بمعنًى ماً.

وعلى أيّ حال، فما بيّناه حتّى الآن يرتبط بإبداع فيبر لعلم المناهج حول الربط القيمي، لكنّ ما يقال حول وجود عنصر ذهني وقيمي في طرح السؤال والمسألة لا يعني أنّ هذه المسألة تحدّد بشكل ذهني. إنّ صعوبة هذا الموضوع وبساطته وسهولته في الوقت ذاته تكمن في أنّه يحدّد في التحليل النهائي الأسئلة والمسائل ضمن ارتباطها بالحياة والوجود الواقعيّ للإنسان

والمجتمعات. ولو لم يُلتفت إلى الماهية التاريخية للعقلانية، فإنّ مدخلية الذهن في هذا المجال كانت تستطيع أن تؤدّي إلى نتيجةٍ مشابهةٍ برؤيةٍ خاصّة، وتعتبر أنّ الموضوع الذي يُبحث فيه هو من يحدّد الأسئلة والمسائل، لكن لما كانت العقلانية تتشكّل على مرّ التاريخ، فإنّ ذلك يجعلنا نلتفت إلى العنصر أو العوامل المؤسّسة للذهن والعقلانية؛ لأنّه يقال إنّ الأسئلة والمسائل تظهر من قلب شكل خاصٍّ من الحياة الاجتماعية والثقافيّة ووجودهما. ومع ذلك، فعندما نقول إنّنا في البداية نتصوّر أمرًا ما -وهو في الأساس لا يحتاج إلى الحركة الذهنية أو طرح سؤال عن كيفيّة تشكّل السؤال كأصل منهجي- فكلّ سائل يحظى بنوع من الحياة والارتباط الواقعيّ بالمجتمع والثقافة الخاصّة به.

وفي النتيجة يقال إنّ الأسئلة والمسائل كانت على صلة بوجود السائل المحدّد ثقافيًا-اجتماعيًا، كما كانت تنبع من داخل حياته، وهذا الأمر هو نتيجة طبيعية ومنطقية لطرح السؤال من قبل السائل. وبالنظر إلى حتميّة هذه العلاقة ينبغي أن يُسأل عن إمكان وجود خيارٍ آخر وإمكانيّة ثانية. ويمكن السؤال من جانبٍ آخر: كيف يمكن للإنسانٍ أن يتخلّص من تأثير البيئة الثقافية والاجتماعية على ذهنه وعقله؟ والأجوبة المباشرة والصريحة عن هذه الأسئلة يُتوقّع أن تبيّن صعوبة مثل هذا التحرّر، بناءً على الملاحظات المتقدّمة. وذلك أنّ الشيء الخاضع لتأثير شيء آخر بشكلٍ ضروريّ سواء كان هذا المؤثّر أمرًا ذهنيًّا أم واقعيًّا خارجيًّا، وفي كثير من الحالات بطريقة لا واعية، كيف يمكن لهذا الشيء التخلّص ممّا هو خاضعٌ له بطريقة منهجيّة واعية؟

وعلى الرغم ممّا ذُكِر أعلاه فإنّه لو كان السؤال على النحو المذكور آنفًا، سوف تبدو معالجة هذا الأمر في هذه الدراسة نوعًا من العبث. فما هو المبرّر المنطقيّ للتساؤل عن التمييز بين «علم الاستغراب» وبين دراسات الحداثة أو علم الحداثة، وذلك لأنّ الملاحظات المتقدّمة تكشف عن كون البحث الشرقيّ في الحداثة سوف يكون خاضعًا لأسئلة الإنسان الشرقيّ وشروطه

الثقافية والنفسية والمعرفيّة. وبناء عليه سوف يكون حاصل الاشتغال الذهنيّ الشرقيّ بالحداثة مختلفًا عمّا هو موجود في الغرب.

إنّ توضيح هذه المسألة هو في الحقيقة توضيح لكامل واقع المعرفة لدينا في مجال العلوم، ولا سيّما العلوم الاجتماعية. وتكمن المشكلة في إعادة طرح النظريات الغربية على شكل الاستنساخ والتقليد دون اعتماد منهجيّة مستقلّة. هذا مع العجز عن إيجاد مجال علميٍّ حيٍّ وديناميٍّ في إطار العلوم الحداثوية، على الرغم من قبولها والسعي إلى حلّ المشكلة بشكل ظاهريٍّ خلال مئة عام؛ لكنّ هذه المشكلة التي واجهت طلابنا في مراحل الماجستير والدكتوراه خلال إعدادهم لرسائلهم الجامعية، وطالت الأساتذة والباحثين المتمرّسين أيضًا، شجّعت من جهةٍ أخرى بعض من يسعون إلى تغيير الوضع الموجود على الامتناع عن التقليد الأعمى والتبعية لمسار العلم والتنظير.

إنّ الأسئلة والمسائل العلمية هي الصورة المفهومية أو إعادة التشكيل الذهني للاهتمامات والاحتياجات والمشكلات التي تواجه الإنسان في حركته ضمن الحياة الواقعية وخلال سعيه إلى تحقيق الأهداف والمقاصد الفردية والجماعية الخاصّة به. ولا تتحدّد هذه المشكلات والاحتياجات والاهتمامات بشكل واقعيّ؛ بل هي حصيلة مواجهات الإنسان ضمن حركته التي يسعى من خلالها إلى تحقيق أهدافه في مواجهته للتحدّيات الموجودة في البيئة التي تحيط به.

إنّ كلًّا من الأهداف والمقاصد من جهة، ونوع الفهم والمشكلات والموانع ضمن حركة متابعتها وحلّها من جهة أخرى، يتبعان الهوية الفردية والاجتماعية للإنسان. والهوية تتضمّن التعيّن الاجتماعي ـ الثقافيّ الذي يحدّد نطاق الفعل وتعاملات الأفراد وفضاء حياتهم. لهذا السبب، فإنّ الدراسات النسوية التي تمّت خلال عقود عدّة حول هويّة العلم أو ارتباط العلم بالهويّة

هي في الحقيقة تعبير آخر عن الأهمية الثقافيّة للعلم الذي برز في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي من خلال اهتمام الكانطيّين الجدد في ألمانيا به، ما أدّى إلى تسمية العلوم الاجتماعية-الإنسانية بـ «العلوم الثقافيّة». لكن في حين كانت العلوم الثقافيّة تشير إلى تعلّق العلوم الإنسانية بالثقافة في البحوث المنهجية، كانت الميزات الخاصة بهويّة العلم تدلّ على تعلّق العلوم بشكل عامّ بأنواع الهويات.

مع هذه النظرة ينبغي حلّ المشكلة المثارة من خلال نظرية مسألة هوية العلم وعلاقة الهوية ودورها في عملية التنظير والمعرفة. ومع أنّ هوية جوهر وجود الفرد وأساس أعماله وأفعاله تظهر في سائر المجالات ومن بينها العلم، فإن الهويّة -وخلافًا لما يبدو- لا تتعرّض بكلّها إلى الوعي واللاوعي. ومن هذا الجانب تؤدّي النظريات الحداثوية إلى نوع من سوء الفهم وإلى الخطإ في إدراك الهوية بشكلٍ صحيح.

إنّ للهوية طبقاتٍ متعدّدة وأبعادًا كثيرة، وما قاله فوكو ومفكّرون كثُر حول عدم إمكانية فهم الهويات الاجتماعية-التاريخية في زمن حياتها وفاعليتها يصدق أيضًا على الأشكال الأخرى للهوية، ومن بينها الهوية الفردية الاجتماعية. وثمّة جوانب للهوية في كلّ حالة لا يتيسّر إدراكها إلا بشكل كلّي أو بصعوبة، لكن في نهاية دورة الحياة الخاصّة بالهوية أو في القسم النهائي للتطوّر التاريخي لها قد تصبح إمكانية إدراك الهوية بجميع جوانبها المتعدّدة وطبقاتها المتنوّعة، وبشكلٍ تامٍّ وكامل، أمرًا ممكنًا، وذلك بشرط أن تطوي الهوية دورتها الحياتية بشكلٍ كامل، وأن تكون قد فعّلت ذاتها في قلب الحقيقة والعالم الخارجي.

إن أحد الاحتمالات الشائعة والمعتادة المرتبطة بالهوية -مع غضّ النظر عن عدم إمكانية الإحاطة بها أو الوعي الذاتي بها بشكل كامل- هو الفهم

السيّئ والخطأ الإدراكي وتشكّله بشكلٍ واعٍ. وفي هذا المجال نتعامل مع الظاهرة نفسها التي أشار إليها ماركس باعتبارها «الوعي الذاتي الزائف» للطبقات. فمن وجهة نظره، إنّ أداء الوعي الذاتي الزائف أو أثره يتجلّى في التحريف أو الحدّ من الوعي الصحيح للمصالح أو الأهداف والمقاصد الطبقية. ويحدّد هذا التعبير جانبًا من المشكلات والأزمات الموجودة في طريق إدراك الهوية، وهو يعود إلى الهوية الطبقية والمقاصد والأهداف أو المصالح والمنافع المرتبطة بالهوية الطبقية. لكنّ هذه الظاهرة لا ترتبط بالهوية الطبقية الخاصة وجوانبها، أي الأهداف والمصالح فحسب؛ بل لها جانب عام. كما تواجه جميع الهويات هذا الاحتمال بشكلٍ عامٍّ ومن جميع الأبعاد والعناصر المؤسّسة للهوية.

إنّ من أسباب الانحراف والنقص أو الخطإ في الوعي الذاتي للهوية هو التنوّع والتغييرات التي تحتلّ مساحة واسعة، والتي ترتبط بالأوضاع الزمانية-المكانية أو الأوضاع والأحوال التاريخية. وفي نظرية ماركس تعتبر الأيديولوجيا والاغتراب عن الذات عاملين أساسين لظهور الوضع المضطرب وغير المعياري في الوعي الذاتي بالنسبة إلى الهوية الطبقية.

إنّ الاغتراب عن الذات هو وضع يؤدّي إلى الارتباط والعلاقة الخاطئة بالعمل ونتاج العمل والمجتمع، وسائر ما له دور في هويّة الفرد وتشكّلها، وذلك بتأثير من الأوضاع الاجتماعية (أو بتأثير من الرأسمالية والنظام الطبقي من وجهة نظر ماركس). وبشكلٍ عامٍّ، يؤدّي هذا الوضع إلى هويّة مشوّهة، ما يستتبع إدراكًا خاطئًا للهوية.

وأمّا الأيديولوجيا فهي أحد العوامل التي تؤدّي إلى إنتاج تصوّر خاطئ عن الأوضاع والأحوال الاجتماعية، وينتج عن ذلك ظهور الأخطاء في إدراك المصالح والمقاصد الجماعية في أشكالها المختلفة، ومن بينها العلوم التجريبية.

ومنذ سيطرة البلدان الغربية ونفوذها، وظهور الحداثة تبعًا لذلك، بات المجتمع الإيراني ضمن أوضاعٍ جعلته غير قادرٍ، بسبب الموانع التي كانت في مساره، على الوصول إلى فهمٍ صحيح للهويّة الجمعية للإيرانيّين، كما كان للازدواجية البنيوية الناتجة عنٍ شبه التحديث الديكتاتوري الذي بدأ منذ تسلّم النظام البهلوي السلطة في إيران بمساعدة الغربيّين وظيفتان رئيستان: فمن جهة أدّى ذلك إلى خلل وغموض كبير في العلاقات والارتباطات الطبيعيّة للإيرانيّين مع النظم الاجتماعية الداخليّة والأساسيّة، ومن جهة أخرى أدّى الانغماس في العلاقات والارتباطات إلى الاختلال في البنى والمؤسّسات شبه الحديثة، أي إنّ نسبة انتشار التوجّه الحداثوي وتأسيس المؤسّسات شبه الحداثوية وتطويرها من خلال هذين الوضعين المختلّين وغير المعياريّين جعلت من فهمنا الصحيح لهويّتنا التاريخية والاجتماعية أمرًا صعبًا وإشكاليًّا. وقد أثّر هذا الوضع على مجموعة من الإيرانيين من ذوي النزعة الحداثوية، ولا سيّما المتنورون منهم، حيث سمّى بعض هؤلاء المتنورين هويّتهم «الهويّة المشوّهة أو الممسوخة». وعلى أيّ حال، فإنّ النتيجة المنطقية والطبيعية لهذا الوضع الاختلال في الفهم أو الوعي الصحيح بالذات بالنسبة إلى الهوية الإيرانية، وما يستتبعها من اختلال في إدراك المقاصد والأهداف أو المصالح والمنافع الناتجة عن هذه الهوية.

ومن الواضح أنّ هذه الأوضاع المتأزّمة وغير المعيارية المتصاحبة مع الخلل البنيوي، قد جعلت من الصعوبة بمكانٍ، بل من غير الممكن طرح أسئلة ومسائل مرتبطة بالمتطلّبات الحيوية لهذه الهوية، أو إدراك الصعوبات والتحدّيات الموجودة في مسار تطوير الهويّة الإيرانية.

وخلال هذه المدّة نواجه وضعين غير معياريين ومضطربين في الحياة الاجتماعية-الثقافيّة للمجتمع الإيراني، ما يعني أنّ دعائم اختلال الهويّة قد أرسِيت، كما سُدَّ طريق الوعي الذاتي الصحيح للهوية وطريق تشكيل صورة

صحيحة عنها وعن القضايا والتحدّيات المرتبطة بها. ومن جهة أخرى، كانت الحياة الثقافيّة-الاجتماعية، والهوية القومية أو التقليدية والمحلية، تعانيان من وضع مختلٍّ وغير مستقرٍّ، حيث أوجدت منذ نهاية السلالة الصفوية الوضع الغالب في تاريخ إيران تدريجيًّا. وبتعبير آخر: مع انزواء الإيرانيّين في التاريخ رويدًا رويدًا، ومع ركود حياتهم التاريخيّة، لم تمارس الهوية الوطنية دورها، ولم تبدع في مكانتها الفاعلة والحيوية في التاريخ؛ بل اتّخذت موقفًا انفعاليًّا وحالة مشوبة بالغموض، بتأثير من الوضع المضطرب داخليًّا والتبعات الناشئة عن الاستعمار والسلطة الحداثوية. وقد مضى ما يقرب القرن حتى عاد الإيرانيّون إلى التاريخ من خلال الثورة الإسلامية مرّة أخرى، حيث أعادوا الحركة والنشاط إلى تاريخهم الحيّ والفاعل. وخلال هذه المدّة اصطدمت القوى المحلّية والمرتبطة بالحياة الثقافيّة-الاجتماعية التقليدية بالتحدّيات التي أوجدها التسلّط الغربي والنفوذ الحداثوي والديكتاتورية، وسعت إلى الوصول إلى صورة صحيحة عن المسائل والقضايا المرتبطة بهذه التحدّيات ضمن إدراكها الصحيح للهوية، لكنّ الوضع المسيطر والغالب كان يساعد على استمرار الصدمة الناشئة عن مواجهة الحداثة، ويبرز بشكل مانع أصلي في طريق الإدراك الصحيح للمسائل والقضايا الناظرة إلى الحداثة أو الغرب. ومع نهاية هذا التحدّي التاريخي وبعد انتصار الثورة الإسلامية، بدأت القوى المرتبطة بالهويّة الإيرانية تضع قدمها رويدًا رويدًا في مسار الوعي الصحيح لهذه الهوية، والانعتاق من سلطة الحداثة وسيطرتها على أوضاع الحياة وفضاءاتها.

لكن في الجهة المقابلة كان ثمّة أفراد ومجموعات وتيارات ما زالت راضخة تحت وطأة الحداثة والمؤسّسات شبه الحداثوية، وكانوا محرومين من الإدراك الصحيح للبيئة الاجتماعية المحلّية ومن التعامل مع الأفراد والجماعات والمؤسّسات التقليدية بقصد أو دون قصد. وبشكل طبيعي،

فإنّ هذه المجموعة التي تضمّ المتنوّرين الحداثويين أو المستلبين للحداثة لم تكن قادرةً على إدراك الهوية الإيرانية والتحدّيات والمشكلات الخاصّة بها بشكلٍ صحيح؛ بسبب ميولها أو شغفها بالحداثة وقيمها وأساليب حياتها ومؤسّساتها، سواء أرادت ذلك أم لم ترد.

ونتيجة لما ذُكر، قَبِل هؤلاء الهوية الحداثوية أو شبه الحداثوية، وسعوا إلى نشرها وترويجها في إيران، كما صنّفوا التساؤلات والقضايا الموجودة في هذا المجال ورتّبوها بشكل لا علاقة له بالهوية الإيرانية؛ بل ظهر ذلك على صورة مانع في طريق الإدراك الصحيح للأزمات والتحدّيات التي تعصف بالهوية الإيرانية في المقطع الأخير من تاريخها. ونظرًا إلى سيطرة هذه المجموعة من المفكّرين على البيئة الفكرية في مرحلة ما قبل الثورة التي استمرّت من خلال دعم النظام المرتبط بالغرب والمنفّذ للمشاريع شبه الحداثوية إلى زمن انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية، لم يكن ثمّة إمكانية لاعتماد منهج صحيح في مقابل الغرب، ولا لطرح أسئلة وقضايا لازمة وضرورية حول «علم الاستغراب» عن المجتمع الإيراني بشكلٍ عام، حيث واجه ذلك مانعًا حقيقيًّا جعله ينتفي برمّته.

لكنّ المانع الآخر الذي وقف حجر عثرة في مسار الإدراك الصحيح للهوية .والوعي الذاتي للقضايا والأزمات الموجودة على طريق التحوّل التاريخي لها لم يكن بعيدًا أو غير مرتبط بما عبّر عنه ماركس بـ «الأيديولوجيا». وقد ارتبطت القضية التي نركّز عليها بهذا الموضوع بالتحديد؛ فنظرًا إلى الارتباط الضروري الذي لا يمكن تجنّبه بين الهوية وبين المسائل والقضايا المطروحة في كلّ مجال (ومن بينها المجال الخاصّ بالقضية الغربية)، كيف يمكن لأفراد أو لجماعات ذات هوية إيرانية أن تمتلك إدراكًا خاطئًا عن المسائل والأسئلة الصحيحة المتعلّقة بالغرب والحداثة وأن تصنّفها بشكل خاطئ؟ وقد أشرنا في البحث السابق إلى أحد العوامل المؤثّرة في إدراك الهوية واهتماماتها ومستلزماتها بشكلٍ صحيح، في خضمّ التحدّيات التاريخية للهوية

الإيرانية التي كانت تشير إلى الوضع الاجتماعي المضطرب والأوضاع الثقافيّة المضطربة والمتأزّمة المؤثّرة في الهوية.

غير أنّنا لن نتعامل مع الأسباب والعوامل الناظرة إلى الوضع الخارجيّ المحدّد للهوية فحسب؛ بل مع كلّ ما يرتبط بأسلوب مواجهة هذه الأوضاع، إذا حُدّدت المكانة الواقعيّة للمجتمع وأعضائه بنحو خاطئ من خلال قبول بعض الرؤى والنظريات، وسوف يتبدّل ذلك منطقيًّا إلى مانع ذهنيٍّ في طريق الإدراك الصحيح للهوية، وبالنتيجة سيصبح عائقًا أيضًا أمام طرح الأسئلة الصحيحة حول العلاقة بتلك التحدّيات.

ويعتبر ماركس أنّ الأيديولوجيا هي جميع الأسباب والعوامل الذهنية أو الصور المفهومية التي تقدم تصوّرًا منحرفًا وخاطئًا عن الأوضاع الخارجية والمكانة التاريخية-الاجتماعية للأفراد. لكن ومن بين ما تشير إليه الأيديولوجيا كمصداق، يركّز ماركس على ظاهرة تشكّل الهدف الأصلي له في مواجهته النظرية، ويبدي اهتمامًا خاصًّا بها، وهذه الظاهرة هي العلم الغربي الذي بدا في مجال العلوم الاجتماعية، ولا سيّما في مجال علم الاقتصاد، على شكل أيديولوجيا قدّمت صورة خاطئة عن الأوضاع الاجتماعية-التاريخية وخصائص الاقتصاد الرأسمالي، وشكّلت مانعًا صعبًا للفهم الصحيح لمصالح طبقة العمّال، ما أدّى إلى انحراف في الوعي الذاتي لهذه الطبقة. وقد عرض الاقتصاديّون الكلاسيكيّون أو البرجوازيّون، بحسب توصيف ماركس، نظريّاتهم الاقتصادية كقوانين عامّة تتخطّى زمان المجال الاقتصادي ومكانه، وتعمّ سائر المراحل التاريخية وباقي المجتمعات، ما أدّى إلى فهم خاطئ لهذا المجال وقوانينه (باعتبارها قوانين أبدية لا تتغيّر). وبالنتيجة، أدّت إلى انحراف الأذهان عن الحقيقة.

ونواجه في بحثنا هذا ظهور «العلم» على هيئة «أيديولوجيا» في المعنى

والتعبير الذي ساقه ماركس وبالدور ذاته الذي ذكره. إنّ قبول فلسفات تاريخ التنوير والنظريات الاجتماعية حول الحداثة وتاريخها باعتبارها تاريخًا بشريًّا يؤدّي إلى فهم خاطئ للحداثة، وإلى إدراك أكثر خطأً للمجتمعات غير الغربية، ومن بينها إيران. وهذا هو الخطأ الذي يرتكبه المفكّرون الإيرانيّون في مجال فهم المجتمع الإيراني وتاريخه الخاصّ. واستنادًا إلى التصوير الخاطئ الذي ما زال حتى الآن معتبرًا[1] لدى الحداثويّين، فإنّ مجتمع إيران يتموضع في التاريخ نفسه الذي طوته الحداثة.

بعد هذا البحث، يمكننا الآن أن نوضح بشكل أفضل الأمر الذي يقف عائقًا في وجه طرح الأسئلة والقضايا حول الاستغراب بشكلها العام، وحول مفهوم الهوية الثانوية والتخيلية. وسواء من خلال قبول النظريات الغربية حول المجتمع والتاريخ البشري أم باعتبار سيطرة الحداثة ونفوذها في المجتمع الشرقي وظهور حالة من الاستلاب تجاه الحداثة، فإنّ ذلك أدّى بالنتيجة إلى بروز مانع كبير في وجه الوعي الذاتي الصحيح عن الهوية الإيرانية، وتبعًا لذلك في وجه فهم الأزمات والمشكلات التاريخية، وبالتالي إحلال هوية ثانوية وغير حقيقية مكان الهوية الحقيقية.

وبما أنّ هؤلاء الأفراد قد فقدوا ارتباطهم بالبنية الثقافيّة-الاجتماعية من خلال الاستلاب الحداثوي وظهور بنى ومؤسّسات وتصرّفات شبه حداثوية، ومع امتناعهم عن إعادة توليدها ضمن مجرى الحياة -لأسباب مختلفة ترتبط بشكل أو بآخر بالاستلاب الحاصل تجاه الحداثة- فسيفتقد هؤلاء الهوية الأصيلة الخاصّة بهم، لكنّهم في المقابل -ومن خلال التعامل والتعاطي مع البنى والمؤسّسات والتصرّفات شبه الحداثوية، ومن خلال

---

(1) وكما قيل سابقًا، فإنّ هذا التصوّر هو أساس تلك المجموعة من القرارات السياسية والإجراءات العملية التي تمّت منذ صيف العام 1997.

المشاركة في إنتاج هذه الصورة من الحياة وإعادة توليدها- سيحثّون الخُطى في مسار اكتساب الهويات الجديدة شبه الحداثوية.

ونجد أنّ الوضع الخاص الذي أدّى إلى تفكّك المجتمعات التي ترنو إلى الحداثة قد أنتج نوعًا من الاختلال والتضادّ أو الغموض واللبس في الهوية. وفي هذه الحالة نواجه ظهور هويّة ثانويّة مزيّفة تجعل التوجّهات شبه الحداثوية والمطالبة بالحداثة أساسًا لفهم الهوية الإيرانية وقضاياها وأزماتها. وعلى هذا النحو ينتج عن قبول الروايات والنظريات التاريخية تأثير في إدراك الحداثة بشكلها الخاطئ، وتتحوّل إلى هيئة معقّدة، وتشكّل مانعًا في ذاتها تحدّ من خلاله الفهم الصحيح.

وإذا وضعنا المجتمع والتاريخ الإيرانيين ضمن إطار هذه النظريات الاجتماعية الحداثوية التي تُطبّق تحت شعار العلم والمطالبة به، سنواجه نتائج خاطئة أكثر من ذي قبل، وستبرز حينها الهويّة الثانوية والمزوّرة لا في قلب الواقع؛ بل في وعي الأفراد وفي ذهنهم باعتبارها مانعًا في طريق إدراك الهويّة الإيرانية والقضايا والاهتمامات التاريخية-الاجتماعية الخاصّة بها. وعلى أيّ حال، فسواء أنظرنا من قلب الواقع أم من قلب الوعي والذهن، ستحلّ الهوية المتخيّلة وغير الإيرانية محلّ الهوية الأوّلية والحقيقية. وتبعًا لذلك، ستنتفي إمكانية طرح الأسئلة الصحيحة من وجهة نظر الهويّة الإيرانية. وبالنتيجة، ستتعثّر عملية القيام بخطوة أخرى في مسار علم الاستغراب.

وعلى أساس ما قيل إلى الآن حول الصعوبات والمشاكل التي تواجه الخطوة الثانية في مسار علم الاستغراب، يمكن إدراك أنّ هذه الخطوة لا تستقرّ في المجال النظري والمنهجي بشكل بحت. في الحقيقة، إنّ التحرّك بهذه الخطوة يستلزم مجموعتين من الإجراءات: الأولى هي إجراءات نظرية، وهي السعي إلى التحرّر من سيطرة العقلانية الحداثوية والادّعاءات ذات النزعة

العامّة والكليّة للنظريات الاجتماعية بالعلاقة مع المجتمع والتاريخ البشري. هذه الإجراءات تستلزم التعامل النظري مع النظريات الاجتماعية الغربية والقيام ببحوث نقدية.

وأمّا المجموعة الثانية من الإجراءات اللازمة لهذه الحركة فهي امتلاك ركيزة ومكانة اجتماعية مستقلّة في مجال الحياة التاريخية-الاجتماعية، من أجل اتّخاذ منهج ورأيٍ مغاير لعلم الحداثة في مواجهتها لمسألة الغرب والحداثة. ويرتبط ما قيل حول العلاقة بين «العلم» و«الهوية» بشكله الواقعي الخارجيّ بمكانة الأفراد الاجتماعية ومكانتهم التي يحظون بها في الحياة الاجتماعية-الثقافيّة. فالهوية المختلفة تنشأ من هذه المكانة العينية أو الموقع الاجتماعي الخاصّ والتعاملات التي يقوم بها الفرد من داخل هذا الموقع، مع العالم الاجتماعي والبنى والمؤسّسات والإجراءات القائمة في داخله أو خارجه.

من هنا، فإن اعتماد الرؤية الصحيحة ليس أمرًا نظريًّا فحسب؛ بل يرتبط بشكل أساس بهوية الفرد وموقعه في العالم الاجتماعي وبالتعاملات والارتباطات الحاصلة من هذا الموقع مع الفضاء المحيط بأكمله. ولذا فإنّ اتّخاذ رؤية صحيحة من قبل المجتمعات الشرقية في ظلّ هذه الظروف -بعد نفوذ الحداثة وظهور الازدواجية البنيوية في النظم الاجتماعية الخاصّة- يستلزم إيجادَ موقعٍ اجتماعيٍّ مستقلٍّ، كما إنّ إيجاد موقع اجتماعيٍّ مستقلٍّ يرتبط -من جهةٍ- بسعي المجتمع العام إلى إعادة الوحدة البنيوية، وإلى ضبط البنى والمؤسّسات والتصرفات شبه الحداثوية، ومن ثمّ دمجها في داخل النظم الاجتماعية المبنية على الهوية الإيرانيّة، كما يرتبط -من جهة ثانية- بقطع عملية إعادة إنتاج التصرّفات والمؤسّسات والهويات شبه الحداثوية.

ومن هذا الجانب، فبقدر ما يستطيع المجتمع أن يمتّن وحدته البنيوية وأن يحرّك تاريخه الخاص في مسار تحقيق هويّته الخاصة بعد دمج النظم أو

البنى شبه الحداثوية في داخل نظام واحد، سيستطيع أن يوفّر إمكانية تشكيل رؤية صحيحة، من خلال تثبيت موقع اجتماعيٍّ مستقلّ وتمكينه. وما يؤدّي إليه ذلك من إنتاج وإعادة إنتاج للهوية المحلية الأصيلة.

وكلما نجح المجتمع في إيلاء نظم لهوية ما، فستصبح تلك الهوية أمرًا ملموسًا وعينيًّا في تاريخه، وسوف تتاح هذه الإمكانية وتزداد فرصة الإدراك بالنسبة إلى الهوية الذاتية والمشكلات والقضايا الخاصّة بها.

وإلى جانب المشاركة في إجراءات المجتمع الجماعية لإعادة النظم الاجتماعي المستند إلى الهوية الخاصة، فإنّ التصرفات الأخرى التي يجب على أصحاب الرأي القيام بها هي تلك الأمور التي ينبغي على كلّ فرد له ميول للاشتغال على علم الاستغراب أن يبادر إليه. وقد تحدّثنا قبل ذلك عن تبعات تفكّك النظم الاجتماعيّة الأصيلة وعدم التعامل مع البنى والمؤسّسات والإجراءات التي تنتج هذه النظم التقليدية أو تعيد إنتاجها. وهنا نتعامل مع خلاف هذه القضية من أجل تعويض هذا النقص واجتناب التبعات التي تنتج عن الانحراف وعن أخطاء ناجمة عن ظهور إشكال في اكتساب الهوية والمكانة الاجتماعية المستقلّة، والتي توجد مانعًا على طريق اتخاذ رؤية صحيحة لمواجهة مسألة الغرب والحداثة.

إنّ هذا التأكيد أو التركيز على ضرورة العلاقات الاجتماعية والأعمال الجماعية ومراعاة اللياقات والقواعد العامّة -وبشكل عامّ المشاركة في الحياة والوجود الحقيقي للمجتمع، وإعادة إنتاجه باعتباره شرطًا لازمًا في علم المناهج لاتّخاذ منهجية مناسبة في إطار «علم الاستغراب»- يذكّر بالرؤى العرفانية التي تتحدّث عن ماهية العلم ولزوم السلوك العملي للحصول على العلم والمعرفة. لكنّ فهمنا الفعلي للعلم يُظهر أنّنا -خلافًا للرؤى الطبيعية والوضعية- بحاجةٍ إلى سلوك عملي خاصّ، باعتباره شرطًا للمعرفة لا

يُحَدّ ولا يختصّ بالعرفان أو بالمناهج الهرمسية أو التي تتعامل مع الأسرار، كالمدرسة الفيثاغورية.

يبدو أنّ الفرق الوحيد هو في نوع الفعل أو السلوك اللازم لأيّ نوع من المعرفة. إنّ أي نوع من المعرفة يستلزم الوجود في موقع خاصٍّ، وأن نمتلك الرؤية الصحيحة لمشاهدة الموضوع الذي يُدرس ويُفهم. وكما لا يمكن مشاهدة الموضوع المادّي والجسم من أيّ موقع أو مكان مادّي، إلا إذا كان مكانًا جغرافيًّا خاصًّا، فإنّ معرفة أيّ موضوع ـ بالنظر إلى خصائصه الوجودية ـ تتطلّب موضعًا ومكانًا خاصًّا لا يمكن من دونه مشاهدة ذلك الموضوع والحصول على الرؤية الصحيحة لفهمه، وكما تحتاج مشاهدة الأشياء المادّية إلى موقع ونقاط زمانية ـ مكانية خاصّة على السطح أو في الفضاء، فإنّ الشرط اللازم لإدراك أيّ أمر أو موضوع آخر هو الحصول على رؤية خاصّة من موقع محدّد في الفضاء الاجتماعي بدون الاستقرار فيه لن يكون ثمّة إمكانية لمشاهدة ذلك الموضوع.

لكن كيف يمكن الاستقرار في موقع اجتماعي وكيف يتحقّق ذلك؟ ونجيب بالقول: خلافًا للتموضع في المواقع المادية الذي ينتج عن التحرّكات المكانية البسيطة، فإنّ الوصول إلى المواقع الاجتماعية يأخذ وقتًا ويترافق مع كثير من الصعوبات والمشاكل؛ لأنّه يحصل من خلال الحياة والسكن في ذلك الموقع فقط. في الحقيقة، إنّ الاستقرار في موقع اجتماعيٍّ هو أمرٌ مغايرٌ للحياة في ذلك الموقع الاجتماعي والمشاركة في التعاملات والعادات والقوانين وأساليب الحياة المرتبطة به؛ إذ إنّ حصول الفرد على الرؤية الصحيحة والفهم لهويّته الاجتماعية إنّما يكون عن طريق اكتساب ذلك الفرد للثقافة والهوية الاجتماعية الناتجة عن تعلّقه بذلك الموقع.

لذلك فإنّ التركيز على ضرورة السلوك العملي أو التعامل مع الهوية

الذاتية والمشاركة في أسلوب الحياة التقليدية مبنيٌّ على أساس منهجيٍّ واضح. ولا نتحدّث هنا عن ضرورة السلوك الزهديّ والأخلاقي؛ لأنّ هذا شأنٌ خاصٌّ بالمعرفة العرفانية والدينية؛ بل نتحدّث هنا عن نوع الأفعال والتعاملات التي هي شرط لازم لتجربة موضوع أو الإحساس به ومشاهدته في نطاق «علم الاستغراب». وبدون الحصول على الموضوع الخارجيّ أو الاجتماعي الذي نحيا فيه، كيف لنا أن ندركه وأن نفهم هويته وخصائصها ومستلزماتها وما يتعلّق بها بشكل صحيح؟ لقد نجح المنظّرون الغربيّون في إدراك الحداثة ومجتمعاتهم، وكان هذا النجاح قبل كلّ شيء ناتجًا عن قربهم من الموضوع الذي يدرسونه، حيث لم يكن ذلك ممكنًا لهم بدون مشاركتهم في الحياة الاجتماعية ضمن مجتمعاتهم، والقيام بالمعاملات وإيجاد العلاقات اللازمة للمشاركة في مجموع المؤسّسات والأفعال المؤسّسة لهذه المجتمعات.

يقول فيبر إنّ أسئلته ومسائله التي جعلها موضوعًا لبحوثه ودراساته تعني بشكل محدّد الاهتمامات العقلانية، كما إنّ فهم الأحداث ونتائجها هو اختيار خاصّ من قبله وليس ملزِمًا للآخرين الراغبين بدراسة الحداثة من هذا الجانب. وهنا يجدر التساؤل: كيف يستطيع فيبر أن يتحدّث بهذا الشكل، وكيف وصل إلى هذه الرؤية تجاه الموضوع وهذه القضية الخاصّة؟

لقد جعل فيبر من قضية العقلانية ومنشئها وآثارها موضوعًا لبحثه حول الحداثة، حيث أدرك -باعتباره إنسانًا غربيًّا- ضغوط العقلانية الأداتية وتبعاتها، والنظم الناشئة عنها، وما تحمله على الحرية والتأسيس الذاتي، وعلى الأخلاقية الفردية التي تصوغ القيم الأساس للمجتمع الألماني وجميع المجتمعات الحداثوية، وغيرها من المصائب التي كان قد عايشها وجرّبها بلحمه ودمه.

ولأسباب مشابهة، وتحت تأثير تبعات النظم الرأسمالية على الإنسان

الغربي والاغتراب الحاصل عن البنية الصورية البراغماتية المؤلمة بسبب التعاملات الحسابية للاقتصاد البرجوازي، فقد طالب ماركس أيضًا بتحويل هذه النظم وتغييرها. ويصدق هذا الوضع على كلّ صاحب رأي في الغرب، ممّن أسّس مدرسة فكرية أو كان صاحب تغيير أصلي في التنظير، مثل فوكو.

بدون الاندماج في المجتمع والتعاطي مع مسألة الإنتاج وإعادة الإنتاج، كيف يمكن لصاحب رأي -مثل فوكو- أن يعرض نظرية لا تجيب عن مستلزمات النموّ والتحوّل التاريخي للحداثة؟ وكيف يمكنه أن يمشي بها خطوة أخرى في مسار تحقيق الأهداف والمقاصد وإجرائها؟ بل كيف يعكس الحاجات والمطالبات الجماعية والاحتياجات الخاصّة بكثير من الأفراد المتعلّقين بهذه النظم؟

لماذا لم يستطع مفكّرو مجتمعنا أن يعتمدوا رؤية خاصّة بهم حول العلاقة مع الغرب بعد مرور مئة عام من المواجهة مع الحداثة؟ ولماذا لم يعرضوا الإدراكات الذاتية الغربية كـ «دراسات غربية» أو «علم الاستغراب» ولم يكرّروا في الوقت ذاته النظريات الغربية في علم الحداثة، دون أن يصلوا فيها إلى مرحلة الإنتاج والإبداع؟ لا شكّ في أنّ السبب لا يمكن أن يكون سوى ما قلناه سابقًا.

في الواقع، نحن لسنا في معرض إنتاج عالمنا الخاصّ أو إعادة إنتاجه؛ بل -بدلًا عن ذلك- نعارض الحياة الأصيلة-الدينية ونكتفي بالانزواء والابتعاد عن المشاركة فيها، ونستقطب أساليب الحياة الحداثوية ونخطو مستزيدين من ذلك يومًا بعد يوم، ولذلك لا نحصل على التجربة اللازمة لفهم ذاتنا، وبالنتيجة لا نتّخذ المنهج المناسب للتنظير الخاصّ بنا وما يصلح أن يُسمَّى «الاستغراب». ولأنّنا نفتقد التجربة الوجودية للغرب وما نجرّبه ضمن قالب الأفعال والمؤسّسات شبه الحداثوية، فإنّنا نبقى في حالة مواجهة

سطحية وظاهرية مع الحداثة، ولا نصل إلى عمق التجربة الوجودية اللازمة للشعور بها وإدراكها أيضًا. وعلى الرغم من أعوام نصرفها ونقضيها في القراءة والمطالعة وتكرار النظريات الغربية، لا نستطيع إضافة شيء إليها؛ لأنّها لا تنبع من ذاتنا. ومع هذا كلّه، ننشغل بالتكرار المستمرّ لما ينتجه الغربيّون، دون أيّ توقّف ونهاية، حتى نبتلى بمصائبه ونقع في شباكه.

لكنّ الخطوة النهائية التي يجب الإشارة إليها في هذا البحث المدخلي للشروط واللوازم الخاصّة بـ «علم الاستغراب» هي ضرورة معرفة الذات. قد يبدو هذا الموقف غريبًا إلى حدٍّ ما، حيث تعتبر معرفة الذات وفهمها شرطًا لازمًا لا يمكن اجتنابه لـ «معرفة غيرها». والغير هنا هو الغرب بما هو موضوع للاستغراب.

وكلّما مضينا قدمًا في مجال معرفة الذات سنحظى بإمكانية إدراكٍ أفضلَ وأعمق بالنسبة إلى الحداثة الغربية. وفي الحالة المقابلة أيضًا ينتفي بشكل كامل إمكان «الاستغراب» في حالة فقدان معرفة الذات بشكل كامل، كما قد جفانا النجاح في أغلب الأمور لهذا السبب أيضًا.

وممّا قيل سابقًا يتّضح السبب من سوق هذا الكلام وضرورته بشكل جليّ. ولأجل أن يكون لدينا إدراك مغاير عن «غيرنا» بالمقارنة مع ما نعلمه عن ذواتنا أو ما يسمى «معرفة الذات» يبدو ضروريًّا امتلاك موقع ومكانة مستقلّة ومغايرة لـ«غيرنا». وبدون امتلاك موقع مغاير كهذا لن يكون ثمّة إمكانية لطرح سؤال أو مسألة مختلفة عما يصل إليه «غيرنا» في حالة معرفة الذات، أو أن يحصل على جانب غير ما يرغب به «غيرنا» ويسأل عنه. وبالطبع فإنّ هذا الإمكان موجودٌ بشكل فرضي وذهني بشكل كامل، حيث لا يطرح «غيرنا» أسئلة على أساس ذاته أو معرفة ذات «غيرنا»، ولا من وجهة نظره ومعرفة الذات من قبلنا؛ بل من وجهة نظر «غيرنا» المختلف عن «غيرنا»

الذي يُبحث حوله، لكنّ لهذا الإمكان جانبًا افتراضيًّا وانتزاعيًّا؛ فـ «معرفة غيرنا» لا تصبح ممكنة من خلال طرح سؤال أو سؤالين في قالب مشروع أو برنامج بحثي خلّاق -وعلى حدّ تعبير لاكاتوش: «برنامج تقدّمي»-. بل إنّ «معرفة غيرنا» بهيئتها هذه أبعد من البحث أو الدراسة المنفردة، ويستلزم هذا الأمر تشكّل مجال دراسي، كما ينبغي أن يستمرّ ويتجدّد من خلال أسئلة جديدة.

هذا المجال -بناءً على ضروراته ولوازمه- يستلزم إدراكًا عميقًا وواسعًا عن ذاته، وهو أمر منتف بالنسبة إلى الافتراض الذي يُبحث فيه. وفضلًا عن ذلك، حتى لو كان ثمّة إدراك من هذا النوع، لن يكون ثمّة مجال ديناميٌّ وحيويٌّ لذلك؛ لأنّ فهم «غيرنا» والسؤال عن فكرة هذا الفهم عن «غيرنا» بما هو إدراك مفهومي وذهني، فلن يكون مشابهًا لإدراك الذات الحيّة والولّادة والمتحوّلة.

وعلى أيّ حال، يرتبط «الاستغراب» -قبل أيّ معرفة- بالمعرفة عن الذات والمعرفة الذاتية، ولا شكّ في أنّ كلّ رأي يخالف هذا القول ناشئٌ عن إدراك ستاتيكي وخاطئ عن العلم؛ فالمعرفة غير الموجّهة في ذاتها ليست من الأمور والموضوعات غير الممكنة فحسب؛ بل هي من الشؤون غير المؤاتية أيضًا. كما إنّ المعرفة في ذاتها ليست متاحة للإنسان، كما يعبّر عنه في الرؤية الأرخميدسية أو الرؤية الإلهية، وهذا أمر بديهيٌّ وجليٌّ لا يحتاج إلى استدلال أو حتى إيضاح، فبدون امتلاك رؤية خاصة لن يكون ثمّة سؤال محدّد، ودون وجود السؤال لن تكون المعرفة متاحة أيضًا، وبدون وجود علاقة أو اهتمامات من أين يمكننا أن نتعرّف إلى ما نتطرّق إليه وإلى الجانب الذي يجب أن نخوض فيه؟ إنّ التفات الذهن إلى موضوع ما ومن ثمّ البحث فيه عقليًّا لن يكون ممكنًا دون امتلاك رؤية خاصّة وسؤال خاصّ.

نحن لا نستطيع أن نقول إنّنا على علاقة بموضوع ما من جميع جهاته وجوانبه، فمطالبة العلم بشيء كهذا هي كالمعرفة الأرخميدسية الخاصّة بالله، مع أنّ موضوعات المعرفة لا تملك أبعادًا محدودةً ومعيّنة. وعلى حسب ارتباط الموضوع بالموضوعات وبالظواهر الأخرى للعالم تأخذ الموضوعات أبعادًا وجوانب جديدة مع ظهور الميول الخاصّة. وفضلًا عن ذلك، نحن نعلم أنّ من بين ظواهر العالم ثمّة ارتباطات وأسئلة غير متناهية يمكن أن تطرح بشأنها، كما إنّ تصوّر الأبعاد المعرفيّة الشاملة والجامعة للوجود تتناسب مع تلك الرؤى الوجودية المعرفيّة التي تقول إنّ العالم هو مجموعة من الجواهر والذوات القابلة للإحصاء، وتجعل هدفها معرفة ذات هذه الموجودات وماهيّتها. ومع غضّ النظر عن صحّة هذا الموقف الفلسفيّ أو سقمه، فحتى مع حساب الجواهر والذوات الثابتة الموجودة في العالم طبقًا لهذه الفلسفة، ستكون المعرفة الناتجة من النسب والعلاقات بينها غير محدودة، إلا إذا اعتبرنا -على أساس رؤية خاطئة- أنّ الذوات الموجودة محدودة، واعتبرنا أنّ المعرفة تنحصر بمعرفة الذوات دون الروابط التي بينها.

ترتبط عدم رجاحة هذه المعرفة الثابتة بالميزات ذاتها الخاصّة بها، ويعتبر العلم أو المعرفة الخارجة عن إطار الزمان والمكان جوابًا عن أيّ سؤال وقضية وفي الوقت ذاته ليس جوابًا لأيّ سؤال وقضية. لكن ما نوع المعرفة من وجهة النظر الأرخميدسية أو الرؤية الإلهية التي تنظر إلى الأمور من خارج التاريخ والمجتمع؟ فلا يوجد أي مكان في العالم للمعرفة في حد ذاتها والبعيدة عن القياس والنسبة إلى شيءٍ، لأنّ أي ظاهرة أو موجود له خصائص وميزات من جانب ما وبالنسبة إلى أمرٍ مّا؛ لكن تظهر له من جانب آخر أو بعد ثانٍ وبالنسبة إلى أمر أو أمور أخرى خصائص أخرى.

إنّ جميع هذه الخصائص ذات الكثرة غير المحدودة توفّر معرفةً ممكنةً لشيء أو ظاهرة ما، وفي الوقت ذاته تصبح معرفة الذوات والجواهر، دون

ربطها بالذوات أو الجواهر الأخرى، أمرًا لا معنى له وغير ممكن. ومع غضّ النظر عن نوع المعرفة بشكلٍ عامٍّ، فهي تحظى بماهية قياسية. ويطرح التعبير الآتي في إطار الجهاز المعرفيّ ذاته (أي الفلسفة)، وهو أن لا إمكان للمعرفة دون اعتبارات وجوانب مختلفة، ودون أن يضع الباحث معرفة الذوات والجواهر هدفًا معرفيًّا له.

وعلى أيّ حال، لو كانت المعرفة ممكنةً في ذاتها، فستصبح معرفة جميع الجوانب الممكنة أو الخواصّ الممكنة لشيءٍ ما ضمن روابطه الكثيرة وغير المحدودة، ما يعني أنّ جميع هذه الإدراكات المنفردة والجزئية لن تعبّر عن أيّ معرفة وإدراك. وفي الحالتين لا يكون ثمّة طائلٌ من هذه المعرفة؛ لأنّ المعرفة إذا قُيّض إدراكها لن تكون الإحاطة بها ممكنة، كما لن يكون ثمّة معرفة من الأساس في الحالة الثانية.

ومن جهةٍ أخرى، نلاحظ أنّ في الحالة الأولى ثمّة معرفة غير متناهية وغير محدودة خارجة عن حدود العقل البشريّ، بينما في الحالة الثانية لا يوجد معرفة من أيّ وجه أو من خارج الشيء. كما نحتاج في الحالة الأولى إلى طرح سؤالٍ محدّدٍ للوصول إلى الجانب المُراد من المعرفة بالنسبة إلى الوجوه غير المحددة. بينما في الحالة الثانية لن يكون ثمّة جوابٌ لأيّ سؤال يُطرح؛ لأنّه سؤال حول النسب والجهات الخارجية للشيء، حيث لا يتوافر جوابه في حدّ ذاته بدون الاهتمام بعلاقته وبنسبه مع خصائصه ونسبة ارتباطه بالظواهر الأخرى.

على أيّ حال لو كانت المعرفة الحاصلة من «الاستغراب» تتضمّن إدراكات تختصّ بتعاملنا ومواجهتنا للوعي الذاتيّ الغربيّ الخاصّ بنا وبوجودنا، حينئذ ينبغي أن تخصّنا أسئلتنا وقضايانا المعروضة بالنسبة إلى علاقتنا بالحداثة وبالغرب، لكن لا يبدو أنّ الحصول على هذه الأسئلة

والقضايا ممكن بدون وعي الذات والإدراك الجليّ والعميق والمتّسع لأنفسنا ولهويّتنا الإيرانية.

إنّنا نرى أنّ المشكلة والأزمة الخاصّة بالعلم في إيران هي افتقاد السؤال والقضايا الخاصّة باعتبارها محورًا لبرنامج بحثيٍّ في المجالات الدراسية والبحثية، لذلك ودون أيّ لبس وغموض، فإنّ عدم تشكّل مؤسّسة العلم والمجالات المولّدة للدراسات والنظريات يعود بشكل أساس إلى عدم إدراك الذات واللبس المسيطر على أهل العلم في إدراك الأبعاد المختلفة للهوية الإيرانية، ومن بينها غاياتها ومقاصدها وأهدافها التاريخية. هذا إلى درجة أنّ المشكلة لا تنشأ من افتقاد الهويّة الحيّة والفعّالة أو الأمر الذي يرتبط بالوجود الحقيقي والواقعيّ للهوية، ولا تعود هذه المشكلات والتقليد غير المنتج للتنظير الحداثوي إلى عدم الوضوح وفقدان الوعي بالذات بالنسبة إلى الهوية فحسب؛ بل لأنّنا نفتقد البحث والهمّ العلمي الذي هو شرط أساس وضروري لتشكيل مؤسّسة العلم والبرامج البحثيّة المستمرّة التي تنضوي تحت التأثير ذاته.

وبنظرة إجمالية إلى تاريخ التنظير الاجتماعي للحداثة نرى بوضوح دور المعرفة وأثرها العميق والشفّاف في المنظّرين الغربيّين بالنسبة إلى الهوية، ولا سيّما قيمها الأصلية ومقاصدها الحضارية، ودور هذه المعرفة في تشخيص القضايا وتوجيهها نحو العلوم الاجتماعية في مسارها التغييري. إنّ الارتباط الوثيق بين هذه التنظيرات، وتناسبها مع الأوضاع الاجتماعية والأزمات التي تواجهها خلال المراحل المختلفة للتنمية التاريخية للعلوم الاجتماعية، لا يمكن توضيحه وتفسيره إلا من خلال حضور المنظّرين الغربيين الفعّال في قلب الحياة الجماعية للمجتمعات الغربية ومشاركتهم في التحوّلات المختلفة لهذه المجتمعات، مع امتلاك المعرفة الذاتية الكاملة بالنسبة إلى الأهداف الغائية والقيم المحورية للهوية الحداثوية.

ودون الوعي الذاتي العميق والجليّ للهوية الحداثوية، ودون الإدراك الصحيح للعناصر الأصلية لها ـ وأهمّها المُثُل والأهداف أو الشكل المنشود للوجود الفردي والاجتماعي الحداثوي ـ ما كان للتنظير الغربي أن يظهر باعتباره فهمًا زمانيًّا ومناسبًا لتاريخ المجتمعات الغربية ولمسار التحوّلات الحداثوية، ولن يستطيع أن ينسّق التحدّيات المرتبطة بالتطوّر والتنمية الخاصّة بالمجتمعات الغربية، كما إنّه لن يبدع على أثر ذلك المفاهيمَ المرتبطة بها.

إنّ الارتباط الوثيق بين النظريات الاجتماعية المختلفة التي عرضت من قبل مفكّرين ينتمون إلى أمكنة وأزمنة مختلفة ولهم خصوصيات وعلائق شخصية واجتماعية متنوعة، يجعلنا لا نستطيع توضيح النظم والمنطق العقلاني الذي يظهره تاريخ تحوّل هذه النظريات إلا من خلال الإدراك المنسجم للهوية الحداثوية ومطالباتها التاريخية. على الرغم من تنوّع الارتباط بين النظم الموجودة في تاريخ التنظير الغربي وكثرته وتعلّقه بالأوضاع التاريخية ـ الاجتماعية، فإنّه يبدو حصيلة عمل وتأمّلات شخص واحدٍ ومنظّرٍ متفرّد من البداية إلى النهاية، وهذا في الحقيقة مغايرٌ لوجود مؤسّسة اجتماعيّة مستقرّة وشاملة تنشط في إطار العلم والتقاليد النظرية المشتركة لإيجاد نظم ونسق ما، أو ربط المنظّرين المختلفين في النطاق المكاني ـ الزماني والفضاء النظري ـ المعرفيّ للحداثة وتمارس دورها وإنجازاتها، لكنّ ظهور هذه المؤسّسة والتقاليد المرتبطة بها يصبح ممكنًا ومشروطًا من الأساس بالارتباط والوحدة من جانب تعلّقها بهوية واحدة وإدراك مشترك لها، ولا سيّما الاشتراك في الهموم والحساسيات المحورية للهوية التاريخية ـ الاجتماعية الحداثوية.

ثمّ إنّ النظرية الاجتماعية الحداثوية لا تعمل في مقام الفهم الذاتي أو معرفة المجتمعات الحداثوية وتاريخها؛ بل في مقام إدراك سائر المجتمعات وتواريخها غير الحداثوية وغير الغربية أيضًا، ضمن إطار إدراكها للهوية الحداثوية وأهدافها واحتياجاتها أو مشكلاتها. وهنا لا نولي اهتمامًا

للخصائص القومية أو الحداثة التي هي محور النظرية الاجتماعية الغربية، حيث يعرض من خلالها الفهم الغربي وإدراكه للتاريخ والمجتمع الغربي، باعتباره مركزًا ومحورًا للوجود الإنساني في إطار المعرفة والإدراك المعتبر الوحيد للتاريخ والمجتمع البشري وينفي تبعًا لذلك سائر التواريخ والمجتمعات غير الغربية. إنّ نوع التنظير الذي يُبحث فيه هو شكل يُركّز فيه على المجتمعات غير الغربية، وثمّة نموذجان مشهوران بشكل كبير لهذا النوع من التنظير الذي يرتكز فهم المجتمع والتاريخ غير الغربي فيه على محورية الهويّة الحداثوية والرؤى والاحتياجات والمشكلات الخاصّة بها، الأوّل هو «النظرية الاستشراقيّة»، والثاني هو «علم التنمية».

اهتمّ إدوارد سعيد بنقد الاستشراق، حيث رأى أنّ علماء الاستشراق أخطأوا في فهمهم للمجتمعات الشرقيّة وخاصّة الإسلاميّة، وجافوا الحقيقة والصواب من خلال الدور والأداء الذي تمارسه هذه النظرية في ترويج الحداثة والاستعمار ونشرهما، والمشاركة في تكوين الهوية الغربية وتثبيتها[1].

لا يكون نقد سعيد صائبًا إلا إذا كان نظره ممتدًّا إلى الدور غير العمدي وتأثير المقاصد والأهداف الغربية؛ إذ حين يُهتمّ بالدور غير العمدي وبتأثير المقاصد والأهداف الغربية -مع غضّ النظر عن عدم صحّة هذا التصوّر عن الشرق والشرقيّين- تصبح هذه المداخلة والتأثير في الحقيقة شرطًا منهجيًّا، حيث يصبح التنظير غير ممكن في حال فقدان نوع من هذه العلائق المعرفيّة. وجليّ أنّ سعيدًا كان ناظرًا إلى هذا النوع الثاني من المداخلات، ومن هذه الجهة هو اهتمّ بنوعٍ من الفهم الوضعيّ الذي يرفض تدخّل القيم والعلائق في العلم، ويعتبره موجبًا للخطإ المعرفيّ. لكنّ هذا الفهم الذي فُرض بشكلٍ ضمنيٍّ في أداء سعيد يتناقض مع منهجية فوكو في دراسة الاستشراق.

(1) Edward Said, **Orientalism**.

من الواضح أنّ المطالبة بالحصول على معرفة وحقيقة مطلقة أو معرفة أرخميدسية أو إلهية وخارجة عن المكانة التاريخية ـ الاجتماعية للمنظّر هي شأن خاطئ وأمر غير صائب لا يمكن تحقيقه.

على أيّ حال، ومع غضّ النظر عن نقد سعيد وقيمته واعتباره الذي لا لبس فيه، فإنّ ارتباط التنظير الاستشراقي مع الهوية الحداثوية والاحتياجات والأزمات الخاصة بها في مواجهة الشرق، خارج عن أيّ سؤال أو شكّ وتردّد، وإن كنّا نواجه وضعًا مشابهًا في التنظير للتنمية. وفي الأساس، فقد جاء هذا النوع من التنظير نتيجةً لتطبيق فلسفة التاريخ والنظريات الاجتماعية على المجتمعات غير الغربية، التي اتّخذت موضعها من التحوّلات والتغييرات الحاصلة في العلاقات الاستعمارية الغربية مع الشرق.

بعد الحرب العالمية الثانية برز أمران مهمّان ومؤثّران: الأوّل انتشار حركات التحرّر المعارضة للاستعمار، والآخر النزاع بين المعسكرين الشرقي بقيادة الاتّحاد السوفياتي والغربي بقيادة الولايات المتّحدة الأمريكيّة. ونتيجة لهذين الأمرين، احتاج الغربيّون إلى التمهيد لأسلوب جديد للتسلّط على الشرق، بدل الشكل الاستعماري المباشر والاحتلال العسكري. وكما بدّلت هذه الضرورة «الاقتصاد الاستعماري» إلى «اقتصاد تنموي»، فقد أدّت إلى تشكّل مجال متطوّر للدراسات التنمويّة. وللأسف، فقد قبل المفكّرون والجامعيون وحتى السياسيون والمدراء الشرقيّون نظريات التنمية باعتبارها روايةً محايدةً وعالمية بشأن المجتمعات، من خلال الإدراك الوضعيّ وقبول ادّعاءات الحداثة حول الماهية العامة والكلية للتنظير الغربي، لكن وبالحد الأدنى لا يوجد الآن أيّ نوع من الغموض والإبهام حول الارتباط الذاتيّ والداخليّ الكامل لهذا النوع من التنظير وسائر الدراسات التنموية مع الاقتضاءات والأزمات الخاصّة بنشر الحداثة وتطويرها واستمرار سلطة الغرب على العالم غير الغربي في شكله الحديث.

إنّ جزءًا من الأسباب التي كان لها تأثير في قبول هذا القسم من النظريات الغربية حول العالم غير الغربي من قبل الشرقيّين، ومن بينهم إيران، ولا سيّما أهل الفكر فيها، مع غضّ النظر عما قلناه وما نعمله، إنما يعود إلى افتقاد الإدراك الواضح للهوية الشرقية والإيرانية وعدم توضيح أبعادها المختلفة، ولا سيّما أهدافها الغائية وقيمها الأصيلة. ومن الواضح أنّ عدم تشكّل هذا النوع من الإدراك يعني عدم تشكّل منهجية صحيحة وخاصّة بما يتعلّق بالأسئلة والقضايا المنبثقة عن إدراك المكانة التاريخية-الاجتماعية للهوية الإيرانية واحتياجاتها وأزماتها أيضًا. وفي غياب المنهجية الصحيحة والأسئلة أو القضايا المرتبطة بتطوّر الهوية الإيرانية ونموّها ستصبح المنهجية الغربية وتنظيراتها الاجتماعية حول القضايا والأزمات التي تحيق بالمجتمع غير الغربي مقبولة بشكل واع وغير واع. وعلى هذا الأساس لا يبقى أدنى شكّ وتردّد في أنّ حقل «علم الاستغراب» بعد انعتاقه من علم الحداثة وفرضياته المسبقة المختلفة -ومن بينها الفرضيات المنهجية الخاصّة بها- يستدعي امتلاك برنامج بحثيٍّ خاصٍّ بها. لكنّ الخطوة الأولى والعمل الضروري لتشكّل البرنامج البحثي هو امتلاك أسئلة وقضايا مفيدة توضع ضمن محور هذا البرنامج ونواته بالتمايز مع الأسئلة والقضايا الحداثوية.

إنّ المشكلات أو المستلزمات التي يواجهها فردٌ ما أو شعبٌ ما في خضمّ السعي إلى بقائه وتطوير ذاته تؤدّي إلى ظهور أسئلة وتشكّل قضايا لحلّ هذه الأزمات والاحتياجات. إنّ تحليل هذا الموضوع يخبرنا بأنّ ظهور الأسئلة والقضايا المحدّدة التي توجد من خلال التعامل مع المشكلات أو مواجهة الاحتياجات ترتبط بشكل ماهويّ مع خصائص الفرد والشعب الذي يتعامل مع هذه التحدّيات وميزاته.

تتنوّع الفوارق والاختلافات في المستلزمات والمشكلات، وتتنوّع تبعًا لها الأسئلة والقضايا الخاصّة بالأفراد والمجتمع؛ لما للأفراد والمجتمعات فيها

من هويات متنوّعة ومختلفة. وينتج عن ذلك احتياجات وهموم متغايرة، حيث تعطيها الوجهة الخاصّة من خلال تعاملها والأزمات التي تواجهها. ونظرًا إلى هذا الفارق في الهويّة، فإنّ مسار التحوّل ومسار عملية حياة الأفراد والمجتمع يتمايز أحدهما عن الآخر أيضًا، ولذا فليس للمشكلات والقضايا طبيعة محدّدة مسبقًا، بل كلّ فرد ومجتمع خاصٍّ قد يعتبر أمورًا محدّدة في سياق العمل والحياة أزمة بالنسبة إليه ويشعر باحتياجات خاصّة. لذلك، وللحصول على إدراك صحيح للتحدّيات والمشكلات واحتياجات الفرد أو المجتمع الخاصّة، يشكّل إدراك الهوية الخاصّة بالفرد أو المجتمع الذي يتعرّف عليه وعلى جوانبه المختلفة -ولا سيّما المُثُل والأهداف والرؤى أو القيم الغائية الخاصّة به- شرطًا لازمًا لا يمكن تجنّبه في أيّ حركة مقبلة.

وعلى هذا الأساس، يحتاج «علم الاستغراب» قبل كلّ شيء إلى تأمّلات مستمرّة في شأن الهوية الإيرانية والقيام بدراسات واسعة حول جميع أبعادها المختلفة، ولا سيّما الدراسات التاريخية[1]. وكلّما مضينا قدمًا في مسار «معرفة الذات» الإيرانية، سوف نصل إلى إجماع في فهم الهويّة والأبعاد المتنوّعة الخاصّة بها، وسوف تُتاح إمكانية التأسيس لـ «الاستغراب» أو «الدراسات الغربية» باعتبارها إطارًا بحثيًّا وبرنامجًا تحقيقيًّا.

أمّا مع افتقاد الوعي الذاتي والقيم الأصلية والأهداف الخاصّة بالهوية الإيرانية، فستتضاءل «الدراسات الغربية»، وسوف نجبر على الاستمرار والمضيّ في السبيل الذي سلكناه في السابق، أي التبعية للمعارف الذاتية الحداثوية.

---

(1) مع غضّ النظر عن الخلافات الموجودة، فإنّ منهج جواد طباطبائي في هذا المجال هو منهج صائب وجدير بالتقدير. فاهتمامه بالدراسات التاريخية وسعيه إلى الوصول إلى «فلسفة تاريخ إيران» يشيران إلى إدراكه الصحيح في هذا المضمار، ويتوافقان مع ما جاء به هذا المقال.

المصادر والمراجع

المصادر الفارسية

1 ـ أتين ژيلسون، **نقد تفكر فلسفى غرب**، الترجمة الفارسية: أحمد أحمدي، انتشارات حكمت، طهران، 1373هـ.ش.

2 ـ آرامش دوستدار، **درخشش هاى تيره**، خاوران، باريس، 1361هـ.ش.

3 ـ أرنست كاسيرر، **فلسفه روشنگرى**، الترجمة الفارسية: يد الله موقن، نيلوفر، طهران، 1370هـ.ش.

4 ـ إمانويل كانط، **دين در محدوده عقل تنها**، الترجمة الفارسية: منوچهر صانعي دره بيدي، نقش ونگار، طهران، 1381هـ.ش.

5 ـ إميل دوركهايم، **اصول وقواعد روش جامعه شناسى**، الترجمة الفارسية: علي محمد كاردان، انتشارات دانشگاه تهران، طهران، 1362هـ.ش.

6 ـ إميل دوركهايم، **قواعد روش جامعه شناسى**، الترجمة الفارسية: علي محمد كاردان، دانشگاه تهران، طهران، 1370هـ.ش.

7 ـ أنطونيو نگري ومايكل هارت، **امپراطورى**، الترجمة الفارسية: رضا نجف زادة، قصيده سرا، طهران، 1384هـ.ش.

8 ـ تورج أتابكي وزوكر اريك يان، **تجدد آمرانه**، الترجمة الفارسية: مهدي حقيقت خواه، ققنوس، طهران، 1387هـ.ش.

9 ـ جواد طباطبائي، **زوال انديشه سياسى در ايران**، كوير، طهران، 1373هـ.ش.

10 ـ جواد طباطبائي، **ابن خلدون وعلوم اجتماعى: وضعيت علوم اجتماعى در تمدن اسلامى**، طرح نو، طهران، 1374هـ.ش.

11 ـ جواد طباطبائي، **انديشه سياسى جديد در اوربا 1500ـ1789**، نگاه معاصر، طهران، 1381هـ.ش.

12 ـ جواد طباطبائي، **تأملى درباره إيران: مكتب تبريز ومبانى تجدد در إيران**، انتشارات ستوده، تبريز، 1385هـ.ش.

13 ـ جواد طباطبائي، **تاملى درباره ايران**، موسسه نگاه معاصر، طهران، 1380هـ.ش.

14 ـ جواد طباطبائي، **در آمدى بر تاريخ انديشه سياسى در ايران**، دفتر مطالعات سياسى وبين المللى، وزارت امور خارجه، طهران، 1368هـ.ش.

15 ـ جون فرانسوا ليوتار، **وضعيت پيست مدرن: گزارشى درباره دانش**، الترجمة الفارسية: حسن علي نوذري، گام نو. طهران، 1380هـ.ش.

16 ـ حسين كتشويان، **تجدد از نگاهى ديگر**، گنج معرفت، طهران، 1383هـ.ش.

17 ـ داريوش شايگان، **افسون زدگى جديد: هويت چهل تكه وتفكر سيار**، الترجمة الفارسية: فاطمة وليانى، نشر وپژوهش فرزان روز، طهران، 1378هـ.ش.

18 ـ داريوش شايگان، **زير آسمان هاى جهان**، الترجمة الفارسية: ناوي عظيمة، نشر وپژوهش فرزان روز، طهران، 1374هـ.ش.

19 ـ ريمون آرون، **مراحل اساسى انديشه در جامعه شناسى**، الترجمة الفارسية: باقر پرهام، سازمان انتشارات وآموزش انقلاب اسلامى، طهران، 1364هـ.ش.

20 ـ سيدني پولارد، **انديشه ترقى: تاريخ وجامعه**، الترجمة الفارسية: أسد پوررپيرانفر، امير كبير، طهران، 1354هـ.ش.

21ـ عبد الله جوادي آملي، **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**، اسراء، قم، 1386هـ.ش.

22ـ عبد الهادي حائري، **نخستین رویارویی های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب**، امیر کبیر، طهران، 1367هـ.ش.

23ـ علي أصغر حقدار، **پرسش از انحطاط ایران**، طهران، 1380هـ.ش.

24ـ علي أصغر حقدار، **فریدون آدمیت وتاریخ مدرنیته در عصر مشروطیت**، انتشارات کویر، طهران، 1382هـ.ش.

25ـ علي میرسپاسی، **دموکراسی وحقیقت: رساله ای جامعه شناختی در باب روشنفکری ایرانی**، طرح نو، طهران، 1381هـ.ش.

26ـ علي میرسپاسی، **روشنفکران ایران: روایت های یاس وامید**، الترجمة الفارسية: عباس مخبر، نشر توسعه، طهران، 1386هـ.ش.

27ـ فردريك جيمسون وآخرون، **منطق فرهنگی سرمایه داری متأخر: مقالاتی درباره پست مدرنسیم**، الترجمة الفارسية: مجيد محمدي وفرهنگ رجائي وفاطمة گیوه چیان، هرمس، طهران، 1380هـ.ش.

28ـ فردريك نيتشه، **چنین گفت زرتشت**، الترجمة الفارسية:: داريوش آشوري، انتشارات اگاه، طهران، 1388هـ.ش.

29ـ فرزين وحدت، **رویارویی فکری ایران با مدرنیته**، الترجمة الفارسية: مهدي حقیقت خواه، ققنوس، طهران، 1383هـ.ش.

30ـ فوکوتساوا یوکیشی، **نظریه تمدن**، الترجمة الفارسية: چنگیز پهلوان، نشر ابی، طهران، 1363هـ.ش.

31ـ کارل پوپر، **فقر تاریخیگری**، الترجمة الفارسية: أحمد آرام، خوارزمی، طهران، 1358هـ.ش.

32ـ کارل همپل، **فلسفه علوم طبیعی**، الترجمة الفارسية: حسین معصومی، مرکز نشر دانشگاهی، 1369هـ.ش.

33ـ لطف الله أجوداني، **روشنفكران در عصر مشروطيت**، نشر اختران، طهران، 1387هـ.ش.

34ـ محسن جهانگيري، **أحوال وآثار وآراء فرانسيس بيكن**، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، طهران، 1369هـ.ش.

35ـ محمد توحيد فام، **غرب شناسى**، مركز باز شناسى إسلام وإيران، طهران، 1387هـ.ش.

36ـ مسعود پدرام، **روشنفكران دينى ومدرنيته در ايران پس از انقلاب**، گام نو، طهران، 1382هـ.ش.

37ـ مهدي بازرگان، **راه طى شده**، شركت سهامى انتشارات، طهران، 1342هـ.ش.

38ـ مهدي نصيري، **اسلام وتجدد**، كتاب صبح، طهران، 1380هـ.ش.

39ـ مهرزاد بروجردي، **روشنفكران ايرانى وغرب**، فرزان، طهران، 1384هـ.ش.

40ـ هيوبرت دريفوس وپول رابينو، **ميشل فوكو: فراسوى ساختار گرايى وهرمنوتيك**، الترجمة الفارسية: حسين بشيريه، نشر نى، طهران، 1376هـ.ش.

المصادر الأجنبية

1 - Agnes Heller, **a Theory of Modernity**, Black Publisher, 1999.

2 - Alain Touraine, **Critique of Modernity**, Blackwell Publications, 1995.

3 - Alasdair Macintyre, **Three Rival Versions of Moral Theory: Encyclopedia, Genealogy and Tradition**, Duckworth, London, 1990.

4 - Anthony Giddens & Ulrich Beck &Scott Lash, **Reflexive Modernization: Politics Tradition and Aesthetics in the Modern Social order**, Polity Publisher, Cambridge, 1994.

5 - Anthony Giddens, «**Living in a Post-Traditional Society**», in: A. G. Ulrich Beck & Scott Lash (eds.), **Reflexive Modernization: Politics Tradition and Aesthetics in the Modern Social order**, Standard University Press, Stanford, California, 1994.

6 - Anthony Giddens, **Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modernity**, Polity Press, Cambridge, 1991.

7 - Auguste Conte, **an Introduction to Positive Philosophy**, Trans. & ed.: F. Ferre, the Bobbs-Merrill Company, 1970.

8 - Auguste Conte, **the Positive Philosophy**, Trans: Harriet Martineau, John Chapman, London, Vol1, 1853.

9 - Cornelius Castoriadis, «**the Greek Polis and the Creation of Democracy**», in: Reginald Lilly (ed.), **the Ancients and the Moderns**, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1996.

10 - Edward Said, **Orientalism**, Vintage, New York, 1978.

11 - Eric Voegelin, **Science, Politics and Gnosticism**, Henry Rogenry Company, 1968.

12 - Eric Voegelin, **the New Science of Politics**, the University of Chicago Press, Chicago, 1952.

13 - Francis Fukuyama, «**the End of History**», National Interest, summer 1989.

14 - Hannah Arendt, **the Human Condition**, University of Chicago Press, Chicago, 1958.

15 - Hans Blumenberg, **the Legitimacy of Modern Age**, Massachusetts, Cambridge, 1995.

16 - Hillail Gildan (ed.), **an Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss**, Wayne University Press, Detroit, 1989.

17 - J. Habermas, **Knowledge and Human Interest**, Beacon, Boston, 1971.

18 - J. Habermas, **the Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures**, Mass: Mit Press, Cambridge, 1987.

19 - Jean Baudrillard, **America**, Verso, London, 1989.

20 - John Milbank, **Theology and Social Theory**, Blackwell, Oxford, 1990.

21 - John Stewart Mill, **A system of logic**, Book VI, Chii, Longman, London, 1958.

22 - Karl Marx, «**an Imperialism in India**», in: C. Robert Trucker (ed.), **the Marx-Engels Reader**, Norton, London & New York, 1978/1853.

23 - Leo Strauss & Joseph Cropsey (eds.), **A History of Political philosophy**, University of Chicago Press, Chicago, 1987.

24 - Leszek Kolakowski, «**Modernity on Endless Trial**», in: L. K., **Modernity on Endless Trial**, the University of Chicago Press, Chicago & London, 1990.

25 - M. Foucault, «**Nietzsche, Genealogy, History**», in: Paul Rabinow (ed.), **Michel Foucault, the Reader**, Penguin, London, 1991.

26 - M. Foucault, **Orders of Discourse**, Social Science information, 1971.

27 - M. Foucault, **the Archeology of Knowledge**, Trans: A. Ma Sheridan Smith, Rutledge, London, 1972.

28 - M. Foucault, **the Order of Things: an Archeology of the Human Sciences**, Tavistock Publication, London, 1970.

29 - M. Heidegger, **the Age of the World Picture in the Question Concerning Technology and Other Essays**, Harper and Row, New York, 1997.

30 - Marshal Berman, **All that is Solid Melt into Air: the Experience of Modernity**, Penguin, New York, 1988.

31 - Max Weber, **the Methodology of the Social Sciences**, the Free Press, New York, 1969.

32 - Max Weber, **the protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**, Trans.: Talcott Parson, Intro.: Anthony Giddens, Routledge, London & New York, 1996.

33 - Paul Feyerabend, **Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge**, Verso, London, 1975.

34 - Paul Feyerabend, **Farewell to Reason**, Verso, London, 1987.

35 - Paul Hayland with Olega Gomez & Greensides, **the Enlightenment: A Sourcebook and Reader**, Routledge, London & New yourk, 2003.

36 - Peter Berger, **the Noise of Solemn Assemblies: Commitment and the Religious Establishment in America**, Doubleday & Company Inc, Garden City (USA), 1961.

37 - Peter Berger, **the Sacred Canopy: Elements of a Social Theory of Religion**, Doubleday, London, 1969.

38 - R. G. Callingwood, **the Idea of History**, Oxford University Press, Oxford, 1970.

39 - Richard Rorty, «**Foucault and Epistemology**», in: David Couzans Hoy (ed.), **Foucault: a Critical Reader**, Basil Blackwell, London, 1986.

40 - Richard Taylor, **the Sources of the self: the Making of the Modern Identity**, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

41 - Robert Bellah, **Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World**, Harper & Row Publisher, New York and London, 1970.

42 - S. P. Turner & Jonathan H. Turner, **the Imposible Science: an Institutional Analysis of American Sociology**, Sage Publication Inc, 1990.

43 - Thomas Kuhn, **the Structure of Scientific Revolution**, the University of Chicago Press, Chicago, 1970.

44 - Ulrich Beck, **World Risk Society**, Polity Press, Cambridge, 1998.

45 - Zigmond Bauman, **Liquid Modernity**, Polity Press, Cambridge, 2003.

إنّ طرح السؤال عن الحداثة باعتباره سؤالًا مهمًا ومحوريًا في العملية التنظيرية الغربية، واستمرار النشاطات والدراسات في هذا المجال، فضلًا عن الانشغالات الذهنية بها على مدى ثلاثة عقود أو أربعة خلت، أدى إلى ظهور مجموعة من الأدبيات المتراكمة والمتكثّرة والمتزايدة بشكل مستمرّ، ما يسمح بإطلاق اسم العلم عليها كغيرها من العلوم. وعلى أيّ حال، فإنّ إلقاء الضوء على مجموعة الدراسات والأدبيات المرتبطة بها جعل كلّ من يهتمّ بالدراسات الغربية أو تشغل ذهنه تساؤلات عن الحداثة والغرب يواجه هذا السؤال:

ما هو وجه الفرق بين المجالين البحثيّين: علم الحداثة والدراسات الغربية؟ ويعدّ هذا الكتاب محاولة لتظهير الفرق بين المجالين وبيان خصائص كلّ منهما.

المؤلف
من المدخل
(بتصرف)

Modernity and West Studies: Contradictory Facts

Center of Civilization for the
Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES


ISBN 978-614-427-0752

بالتعاون مع:



مؤسسة «ترجمان» للترجمة والنشر

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بناية ماميا ، ط٥ - خلف الفانتزي وُرلد - بولفار الأسد - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 1 961+ - فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com